REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
2a Or QS
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME SOIXANTE-QUATRIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE DURLACHER

142, RUE DU FAUBOURG-SAINT-DENIS

1912

436222
6.6.45

DS
101
R45
t.64

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 3 MARS 1912.

Présidence de M. Salomon Reinach, *président.*

M. le Président prononce l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

Pour la seconde fois, à quinze ans d'intervalle, la Société des Études juives a bien voulu m'appeler à la présidence. Je suis d'autant plus touché de cet honneur que je sais avoir trop peu fait pour le mériter. Mon meilleur titre, à mes propres yeux, c'est d'être un des survivants parmi les amis des études historiques que James de Rothschild, Zadoc Kahn et Isidore Loeb groupèrent autour d'eux en 1879 pour donner un organe français aux recherches d'érudition sur l'histoire des Juifs. On tient compte de leur bonne volonté aux ouvriers de la première heure ; on leur pardonne de n'avoir pas été des ouvriers très actifs

Cette histoire dont nous colligeons les matériaux se poursuit sous nos yeux, trop souvent avec les mêmes caractères qu'au cours des quinze derniers siècles, à peine modifiés et adoucis par les progrès de la civilisation et des mœurs. Mais peut-on vraiment parler d'un progrès continu, alors qu'on constate tant de retours en arrière? Lors de la fondation de la Société des Études juives, il semblait à la plupart d'entre nous que l'ère des persécutions fût à la veille de finir ; même en Russie et en Roumanie, il y avait une accalmie de l'esprit sectaire ; en France, l'antisémitisme naissait à peine et cherchait encore sa voie. Quelle amère désillusion, Messieurs, a trompé les espérances que les hommes de ma génération ont entretenues ! A l'heure où je parle, pour ne citer qu'un seul fait, une accusation de meurtre rituel s'instruit à Kief. Cette accusation, quelle

qu'en doive être l'issue, vient s'ajouter à un chapitre de notre histoire, au plus sombre et au plus sinistre de tous. Un enfant chrétien de Kief est trouvé mort ; la rumeur publique désigne les coupables. Mais ceux-ci se hâtent d'incriminer les Juifs, sachant qu'ils rencontreront des oreilles complaisantes dans la bureaucratie et la populace, l'une excitant l'autre. A tout prix, on veut découvrir un Juif assassin ; on met la main sur un Juif innocent, dont l'innocence est établie sans réplique au moment même où on l'accuse. Qu'importe ! Il restera en prison pendant des mois, tout le temps nécessaire pour faire surgir de faux témoins, pour recueillir d'absurdes commérages. Il y a pourtant des juges en Russie, Messieurs, et ce grand pays, qui a donné tant d'hommes de génie au monde moderne, sait réagir contre l'ignorance et l'iniquité, même quand un Juif est en cause. Des centaines d'*intellectuels* russes, et parmi eux des écrivains illustres, ont déjà fait entendre leurs protestations indignées. Les plus savants hébraïsants de la Russie, le professeur Chwolson et le baron David de Gunzbourg, ne sont plus là, hélas ! pour prêter leur concours à l'esprit critique, à la bonne foi et au bon sens ; mais il y a longtemps que tous les savants, tous les penseurs sont d'accord pour souscrire à ces paroles de Mgr Duchesne dans sa récente *Histoire de l'Église* : « La sottise humaine, qui entretient les calomnies d'inspiration religieuse, est inexpugnable. Ne voyons-nous pas renaître à chaque instant et se dresser contre les Juifs *la stupide accusation du meurtre rituel ?* »

Il y a vingt ans, lors de la publication du livre du professeur Strack, théologien protestant, sur les superstitions relatives au sang chez tous les peuples, ouvrage excellent qui a été traduit en français, j'ai publié dans notre *Revue* un article d'ensemble intitulé : *L'accusation de meurtre rituel*. Ce travail, qu'on a bien voulu juger avec indulgence, avait le défaut d'être un peu court, de supposer connue une partie du moins des faits que le professeur Strack, après beaucoup d'autres, avait relatés et discutés. Tout récemment, en 1911, avant que n'éclatât l'affaire de Kief, un lecteur de la *Revue du Clergé français* écrivit à ce journal, citant la phrase de Mgr Duchesne que je viens de rappeler et demandant à être éclairé plus complètement : « Le meutre rituel existe-t-il de nos jours?

A-t-il existé autrefois? Si oui, a-t-il été assez général, ou seulement le fait de quelques Juifs exaltés? »

La réponse à ces questions ne s'est pas fait attendre; elle remplit deux longs articles que la *Revue du Clergé* a insérés au mois d'août 1911 et qui ont été réimprimés, depuis, dans un volume d'*Etudes de critique*, par leur éminent auteur, l'abbé Vacandard. Non seulement l'abbé Vacandard confirme le jugement de Mgr Duchesne, mais il le précise et le fortifie ; il l'asseoit sur une imposante collection d'exemples, passés au crible d'une exacte érudition. Désormais, grâce à un savant catholique français, aumônier du lycée Corneille à Rouen, les hommes de bonne volonté qu'effraient des lectures trop arides ont entre les mains un arsenal de réponses probantes à la plus inepte, à la plus obstinée des calomnies Voici la conclusion de l'auteur : « Il serait temps d'en finir, comme disait Mgr Duchesne, avec cette stupide accusation de meurtre rituel. C'est là un héritage de siècles sans critique, que les générations se sont transmis aveuglément, à la faveur des haines de races. Ayons le courage d'y renoncer une bonne fois. A défaut de la charité chrétienne, la simple équité naturelle nous en fait un impérieux devoir. »

Il sera certainement question du mémoire de l'abbé Vacandard dans la copieuse bibliographie périodique qui fait tant d'honneur à notre *Revue* auprès des savants ; mais j'ai voulu en parler à l'avance et ici même, en présence d'hommes instruits — qui ne lisent pas tous la *Revue des Études juives* — et signaler avec respect un ouvrage qui vaudra à son auteur l'estime et la reconnaissance des honnêtes gens. L'abbé Vacandard était sans doute loin de croire, quand il l'écrivait, que son témoignage de savant et de chrétien devait sitôt être invoqué devant la justice ; mais ce doit être pour lui une satisfaction de cœur, dépassant celles où l'éruditon peut prétendre, de savoir aujourd'hui qu'en servant la cause de la vérité historique, il sert aussi, à l'autre extrémité de l'Europe la cause de l'innocence opprimée.

Il n'est pas mauvais que le public, étranger aux méthodes sévères de la science, en reconnaisse parfois l'utilité même dans le domaine pratique, comme on le vit il y a quelques années en France, lorsque

des critiques de profession, des historiens qui avaient pâli sur les vieux textes, furent aux premiers rangs de ceux qui réclamèrent et obtinrent la revision d'une fameuse erreur. Notre *Revue*, depuis trente ans, s'inspire fidèlement des méthodes sévères ; elle ne cherche pas à plaire, mais à renseigner avec précision, à démêler la vérité dans les témoignages contradictoires, à mettre en lumière des faits précis pour servir à une synthèse qui viendra un jour. On voudrait qu'elle trouvât, sinon plus de lecteurs — les travaux d'érudition juive ne peuvent être lus comme des romans — du moins des souscripteurs plus nombreux, pour remplir les places laissées vides par les amis que nous prend la mort. Nous en avons perdu, cette année encore, et des meilleurs, auxquels je veux rendre ici un dernier hommage. Le baron Gustave de Rothschild, oncle du fondateur de la Société, n'était pas seulement un amateur d'art universellement estimé et un infatigable philanthrope ; il a toujours réservé une partie de sa belle intelligence aux choses du judaïsme, en particulier à ses institutions d'enseignement. Le Dr Manuel Leven, ancien médecin en chef de l'hôpital Rothschild, s'était mêlé activement à nos travaux ; on n'a pas oublié la conférence qu'il fit dans cette salle sur les lois alimentaires du judaïsme. Le grand-rabbin Moïse Schuhl était un savant, auteur de plusieurs ouvrages sur la littérature juive postbiblique, entre autres sur les Sentences et les Proverbes du Talmud. A l'étranger, le vénérable Dr Hermann Adler, *Chief-Rabbi* à Londres, a terminé une longue carrière aussi utile à la science juive qu'au judaïsme ; la situation morale qu'il occupait dans son pays était comparable à celle de Zadoc Kahn dans le nôtre. A ces pertes s'ajoute encore celle du Dr Vogelstein, rabbin de Stettin, bien connu par son intéressant travail sur la légende d'Alexandre dans le Talmud.

Les serviteurs et les amis de la science disparaissent ; la science demeure et s'accroît, fécondée par le labeur des uns et par le concours généreux des autres. Non seulement elle n'est jamais achevée, mais chaque pas en avant lui ouvre des horizons nouveaux et plus larges. Il y a quelques temps, comme on s'apprêtait à transformer, c'est-à-dire à supprimer la chaire de langue et de littérature hébraïques au Collège de France, un grand journal fit observer que

ce domaine avait été exploré dans tous les sens et que le moment était venu d'en défricher d'autres. Singulières illusions de la demi-science! Les magnifiques trouvailles faites à Eléphantine et à Samarie, d'une si haute importance pour l'histoire biblique, bientôt après la découverte des prétendues *Odes de Salomon*, que nous a rendues un manuscrit syriaque, les textes judaïques exhumés de la *Geniza* du Caire et d'autres encore, sont venus nous rappeler, s'il en était besoin, quels trésors le sous-sol et les bibliothèques de l'Orient tiennent en réserve pour notre curiosité. Qui sait ce que nous rendra un jour la Cité Sainte elle-même, lorsque les préjugés des uns et les mesquines jalousies des autres permettront de porter la pioche jusqu'au cœur de la colline de Sion?

La France prend une moindre part que d'autres pays aux explorations qui se poursuivent dans l'ancien royaume des Hébreux; félicitons-nous d'autant plus qu'elle publie la *Revue Biblique*, œuvre des Dominicains français de Jérusalem, et la *Revue des Études juives*, notre œuvre, deux recueils dont les autres nations n'ont pas l'équivalent et qui nous consolent d'une infériorité temporaire sur le terrain des fouilles par une supériorité, déjà ancienne et incontestable, dans la diffusion du savoir.

M. Édouard DE GOLDSCHMIDT, trésorier, rend compte ainsi qu'il suit de la situation financière :

L'état financier de notre société est sensiblement meilleur que l'an passé. Grâce à un don de 4.000 francs de Mme la baronne JAMES DE ROTHSCHILD, nous clôturons l'exercice avec un excédent de 2.793 fr. 95 c.

La situation s'établit comme suit :

ACTIF.

En caisse au 1er janvier 1911	52 fr.	50 c.
Cotisations	7.054	40
Don de Mme la baronne James de Rothschild	4.000	»
Vente par les libraires	1.791	70
Coupons et intérêts	2.582	20
Total	15.480 fr.	80 c.

Passif.

Frais d'encaissement	268 fr.	25 c.
Secrétaires de la rédaction	2.400	»
Conférences et assemblée générale	240	20
Frais d'envoi, timbres, mandats, etc	107	55
Frais d'impression de la Revue	5.399	05
Honoraires des auteurs	4.271	80
Solde	2.793	95
Total	15.480 fr.	80 c.

Balance.

Doit :

Frais généraux	3.016 fr.	»
Publications	9.670	85 c.
Chez MM. de Rothschild frères	4.633	»
Total	17.319 fr.	85 c.

Avoir :

En caisse	52 fr.	50 c.
Cotisations et ventes	8.846	10
Don de Mme la baronne James de Rothschild	4.000	»
Coupons et intérêts	2.582	20
Dû à notre banquier	1.839	05
Total	17.319 fr.	85 c.

Le Président met aux voix les conclusions du rapport financier, qui sont adoptées.

Il est procédé ensuite a l'élection pour le renouvellement du tiers des membres du Conseil. Sont élus : MM. Maurice Bloch, J.-H. Dreyfuss, Israël Lévi, Gaston Mayer, Dr Arnold Netter, Dr Henri de Rothschild, Maurice Vernes, Julien Weill, membres sortants.

M. Isidore Lévy est élu président de la Société pour l'année 1912.

M. Julien Weill fait une conférence sur *Péretz, un conteur moderne judéo-allemand.*

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 AVRIL 1910.

Présidence de M. Eugène Sée, *président.*

Le Conseil examine les moyens de réduire les dépenses.

Il est décidé que les *Tables du Calendrier* d'Isidore Loeb, et la *Gallia Judaica*, de Gross, seront cédées, pendant l'année 1910, avec un rabais de 50 0/0.

Sur la proposition de M. Schwab, le chiffre du tirage de la *Revue* sera réduit.

SÉANCE DU 2 NOVEMBRE 1910.

Présidence de M. Eugène Sée, *président.*

Le trésorier propose de vendre des valeurs appartenant à la Société pour combler le déficit de 4.000 francs produit par la publication de l'Index.

Il est décidé qu'avant de recourir à cette ressource, des démarches seront tentées auprès des amis de la Société pour assainir l'état financier.

M. Mayer Lambert fait une communication sur *l'application du « droit d'aînesse » à la littérature.*

M. Israël Lévi entretient le Conseil d'une secte sadducéenne inconnue.

SÉANCE DU 2 MAI 1911.

Présidence de M. Alfred Lévy.

On propose de modifier les statuts de manière que la durée de la présidence puisse être de trois années.

M. Israël Lévi annonce que, sur sa demande, Mme la baronne

James de Rothschild, a bien voulu accorder à la Société la somme de 4.000 fr. pour combler le déficit.

Des remerciements seront envoyés, au nom du Conseil, à la généreuse donatrice.

M. Lambert propose de charger un jeune savant de faire l'index des nouveaux volumes de la Revue au fur et à mesure de leur apparition.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Émile Wertheimer, professeur à la Faculté de Médecine, a Lille, présenté par MM. Albert Cahen et Isidore Lévy; le baron Wladimir de Gunzbourg, présenté par MM. Alfred Lévy et Israël Lévi.

M. Israël Lévi fait une communication sur *les rites de Souccot.*

SÉANCE DU 23 NOVEMBRE 1911.

Présidence de M. Salomon Reinach, *président.*

M. Israël Lévi entretient ses collègues de l'idée de fonder des cours et leçons publics d'enseignement supérieur pour tenir les adultes au courant de la science juive.

M. Vernes voudrait un enseignement qui suppléât à la disparition de la chaire d'hébreu au Collège de France.

Après un échange de vues, une commission, composée de MM. Vernes, Israël Lévi et Isidore Lévy, est nommée pour étudier la question.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Rudolf Leszynsky, Ludwig Lévy, rabbin, et Hermann Vogelstein, rabbin, présentés par MM. Israel Lévi, Isidore Lévy et Mayer Lambert.

Le Secrétaire, Julien Weill.

Le gérant : Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LAMED ET LAMBDA

Au moment où les origines mêmes de l'alphabet grec sont remises en question, il n'est peut-être pas inutile de s'attacher aux noms des lettres de cet alphabet, je veux dire à la forme sous laquelle ces noms, incontestablement sémitiques à notre sens, ont pu passer en grec. Ces études ne sont pas nouvelles. On nous a depuis longtemps montré comment *zaïn*, entraîné par la série ἦτα, θῆτα, a donné ζῆτα et pourquoi ῥῶ se présente en grec sans l'*s* finale de l'hébreu[2]. Des travaux spéciaux sur les noms des lettres, tant grecs que sémitiques, ont été faits. Ils sont au nombre de trois principaux : le premier en date est celui de K. E. A. Schmidt, *Die Benennungen der griechischen Buchstaben,* dans la *Zeitschrift für Gymnasialwesen,* Berlin, 1851, p. 417-440[3]; puis, après un long intervalle, vient Nöldeke, *Die semitischen Buchstabennamen*, p. 124-136, des *Beiträge* de 1904, cités ci-dessus (voir n. 2); enfin

1. La présente étude constitue moins un mémoire indépendant, qu'un extrait développé d'une *Grammaire historique du grec moderne*, en deux ou trois volumes, à laquelle l'auteur travaille depuis quelque temps déjà. — Ces quelques pages, abrégées, ont été lues à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* dans ses séances du 8 et du 15 mars 1912.

2. Clermont-Ganneau, ΥΦΧΨΩ, dans les *Mélanges Graux*, 1884, p. 415 s ; voir p. 419 ; cf. Haussoullier, art. sur le précédent, *Revue archéologique*, III, 3, 1884, 286 s. A l'appui, on peut citer, en syriaque, *lamech* d'après *samech*, dans Nöldeke, *Beitr. z. semit. Sprachw.*, 1904, 128, 4; p. 130, *gāmal*, syr., lui paraît influencé par *dāla*θ; p. 134, sans citer ou sans se rappeler Ganneau, *l. c.*, il attribue ζῆτα à la série susdite ; il ajoute ἰῶτα.

3. Ce mémoire a été repris et développé dans l'excellent livre de Schmidt, intitulé : *Beiträge zur Geschichte der Grammatik des Griechischen und des Lateinischen*, Halle, 1859, in-8°, 608 p., p. 48 s. Mais nous citons d'après la *Zeitschrift*, parce que ce livre ne se trouve pas dans toutes les bibliothèques publiques. Il faut noter à l'actif de Karl Ernst August Schmidt que, non seulement dans le mémoire en question (p. 424, 431, 434, 436, de la *Zeitschrift*), il cite souvent du grec moderne, mais qu'encore dans les *Beiträge*, il lui consacre spécialement (p. 99 s.), d'assez longs développements.

nous avons Mark Lidzbarski, *Die Namen der Alphabetbuchstaben*, p. 125-139 de son *Ephemeris f. sem. Epigr.*, II (1903-1907), Giessen, 1908.

Ces travaux sont excellents, chacun dans son genre. Mais il faut dire que les auteurs ne s'écartent guère de leur terrain, tantôt presque exclusivement grec, tantôt presque exclusivement sémitique. Les frontières, de part et d'autre, sont trop respectées. Schmidt déclare lui-même honnêtement, dès le début, qu'il écarte le point de vue sémitique, lequel, ajoute-t-il, lui est étranger (p. 420). A peine en effet, en cours de route, fait-il quelques rares allusions aux noms hébraïques. Nöldeke le lui reproche (p. 124, n. 1). Si le brave Dr Schmidt, professeur de gymnase à Stettin, de son vivant, pouvait répliquer au grand orientaliste, il lui dirait sans doute que le grec des *Beiträge* ne dépasse guère, en quantité et en qualité, malgré des curiosités louables, l'hébreu des *Benennungen*. Nöldeke, d'ailleurs, avec sa haute probité scientifique, nous fait savoir (p. 124, n. 1) qu'il doit à son collègue Bruno Keil d'avoir appris l'existence du travail de Schmidt et même de la Grammaire des inscriptions attiques de Meisterhans. Les renseignements que nous trouvons, p. 125, sur les lettres grecques et qui traînent aujourd'hui un peu partout, les seize lignes consacrées, p. 134, au traitement grec des noms hébreux ne sauraient vraiment passer pour une incursion sérieuse dans le domaine hellénique, encore moins pour une prise de possession de ce domaine.

Quant à Lidzbarski, un des maîtres de l'orientalisme contemporain, particulièrement versé dans la question alphabétique, il est notoire que, dans son travail, il cherche seulement à déterminer le sens des noms de ces lettres en hébreu (*op. cit.*, p. 127).

Dans ces conditions et chacun de ces savants se tenant clos strictement dans son point de vue, on se demande comment une étude sur la forme primitive de ces noms de lettres peut aboutir à des résultats satisfaisants. On s'aperçoit alors à quel point ces recherches sont neuves. Elles le sont d'autant plus qu'aucun des éminents spécialistes que nous venons de nommer ne s'est posé la seule question, à notre avis, qu'il y eût à se poser dans l'espèce, la question phonétique. Nöldeke nous dit bien (p. 124) que le but de son mémoire est d'établir la forme phonétique primitive de ces lettres — « *die ursprüngliche Lautform jener Namen* ». Mais il semble difficile de concevoir comment il peut être possible d'établir la forme sémitique primitive, sans user des ressources que la phonétique grecque peut mettre à notre disposition. Précisons par un exemple : on a vite fait assurément d'identifier ἄλφα et *alef*. Cette

identification rapide ne nous apprend rien, toutefois, sur la forme primitive, qui, seule entre en ligne de compte, du moment qu'il s'agit des origines. Ainsi les différents points à élucider, en ce qui touche cette première lettre de l'alphabet, porteraient d'une part, sur l'hébreu, de l'autre, sur le grec. Du côté hébreu, il faudrait savoir sur quelle vocalisation primitive ont opéré les Grecs : *alef*, qui est la vocalisation traditionnelle (cf. Nöldeke, 128), *alaf*, qui est la vocalisation syriaque (Nöldeke, 130, 1, cf. 129, 2)[1], ou *alf*, à laquelle Nöldeke (p. 134) s'arrête par conjecture (cf. p. 133), comme lui paraissant la plus ancienne. Ici le grec pourrait dire, d'ailleurs, en faveur de *alf*, un mot qui serait peut-être le mot décisif. Il doit se prononcer surtout sur l'ϝ final, où les explications qu'on trouve chez les hellénistes comme chez les sémitisants, peuvent sans exagération aucune, être qualifiées d'inexistantes.

Pour le nom de la lettre ἄλφα, nous avons, relativement, la partie belle, puisque le nom grec ne se présente que sous cette forme. La situation est toute différente pour le *lambda*, comme on l'appelle communément, et c'est pourquoi nous avons choisi cette lettre parmi les autres. Sa forme primitive ne nous est pas connue même en grec, où l'on flotte entre λάμβδα et λάβδα. Nous espérons arriver à déterminer ici la forme primitive grecque et, du même coup la forme primitive sémitique. On nous trouvera sans doute trop minutieux dans cet examen qui porte sur une seule lettre. Peut-être cette minutie, si elle s'exerce dans le droit sens, nous mènera-t-elle à quelques précisions générales.

La première chose dont il y ait lieu de se préoccuper dans ces recherches, c'est la date où, pour la première fois, apparaissent les noms hébraïques de nos lettres. Ici nous sommes mal servis. Les Hébreux ne discouraient pas comme les Grecs *de omni re scibili*. Hérodote, Aristophane, Xénophon, Théophraste, sans parler de Platon, n'ont rien de plus pressé que de disserter sur les lettres de l'alphabet[2] : si ces lettres ont des noms, c'est de toute évidence, à leurs yeux, pour leur donner l'occasion d'y exercer la subtilité de leur esprit. Ces noms sont mentionnés même épigraphiquement[3]. Dans l'Ancien Testament, au contraire, pas une seule des lettres de l'alphabet n'est nommée par son nom. Il y a bien le

1. Les vocalisations éthiopienne (cf. Nöldeke, p. 132 : አልፍ ʾălĕfĕ l. 1, et, n. 1 ኣልፍ ʾĕlĕfĕ) et arabe, اَلِف (alif), ne sauraient naturellement ici être prises en considération.

2. Schmidt, *op. c.*, *passim* ; groupement des passages dans Nöldeke, 124, n. 1.

3. Cf. Nöldeke, 124, 1, les renvois à Meisherhans, où il faut corriger 51 en 5 (probablement un *f* (= *folgende*), qu'on a dû prendre pour un 1).

Psaume 119 qui est, en la matière, le *locus classicus* : mais les lettres y figurent à la suite les unes des autres, sans leurs noms. De même, dans les *Proverbes*, 31, 10-31, et dans les *Lamentations*, 1-4. Chose singulière : c'est dans la traduction grecque des *Septante* que se trouvent pour la première fois, à notre connaissance, les noms hébraïques des lettres de l'alphabet; seulement, ces noms sont transcrits en caractères grecs : ἄλεφ, βήθ, γίμελ (cf. Lament., I, 1-3), etc., λάμεδ (*ib.*, 12). Il y a de ces rencontres : ce fait a, pour ainsi dire, son pendant, beaucoup plus tard, dans la traduction en grec vulgaire du *Pentateuque*, publiée en caractères hébraïques carrés, à Constantinople en 1547, et qui se trouve être, autant que je sache, le premier texte grec imprimé en pays grec [1].

Les leçons des Lament. sont celles du *Sinaïticus* ou ℵ (F A, c'est-à-dire *Friderico-Augustanus* dans Tischendorf), du IVe siècle [2] de notre ère. Ce n'est pas bien ancien. Mais Nöldeke, *op. l.*, p. 129, nous apprend que les vocalisations des noms de lettres hébraïques, attestées conjointement par des sources syriaques, tant orientales qu'occidentales, concordent absolument entre elles, si l'on fait abstraction des changements connus de la prononciation des *ā* et des *ō*. Cet accord nous fait remonter au Ve siècle avant J.-Chr., c'est-à-dire avant la séparation de ces deux branches [3]. Les noms syriaques, ajoute Nöldeke, font bien l'effet de venir de l'hébreu, *ibid.*, et rien, d'autre part, ne plaide en faveur d'une origine araméenne de ces noms (*l. c.*, 135) [4].

Mentionnons enfin, pour mémoire, que le nom de notre lettre

1. Description dans Legrand, *Bibliogr. hellén.*, II, 159 s. Voir Hesseling, *Les cinq livres de la Loi*, Leyde, 1897.

2. Cf. Tischendorf, V. T. *græce*, éd. VII, 1887, p. 61 s., p. 26 : Swete, *An Introd. to the O. T. in gr.*, 1902, p. 124. On ne le cite plus guère sous les lettres F A, comme fait Nöldeke, p. 126, 3.

3. Dans le même sens, Dillmann, *Aeth. Gramm.*, éd. II, 1899, 14, 16 s.

4. Voir également K. Marti, *Kurzg. Gramm. d. bibl.-ar. Spr.*, P. L. O., 1896, p. 5, n. *. Au cours de la lecture qui a été faite du présent travail à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, M. Théodore Reinach, dans la terminaison -α que nous attribuons au neutre (v. plus loin), voit l'indice d'une origine araméenne. Pour rester sur le terrain phonétique, il faudrait, nous semble-t-il, d'abord établir : 1° qu'à l'époque de l'emprunt, la vocalisation araméenne présentait ici un second *a*, *alaf*; 2° que ce second *a* a dû, conformément à une phonétique grecque demeurée jusqu'ici inconnue, passer de la seconde syllabe à la finale, et de *alaf* donner *alfa*; 3° que l'*a* médial, si on veut opérer sur une forme *alafa*, a pu régulièrement disparaître en grec; 4° qu'en grec un mot étranger peut pénétrer sans y prendre une désinence générique et que, par conséquent, dans un substantif grec de quelque époque qu'il soit, une désinence peut être chose indifférente. Ces preuves nous paraissent aussi impraticables que toutes autres.

se trouve dans le Talmud (v. J. Levy, *Neuhebr. u. Chald. Wörterb.*, II, 1879, s. v. למד).

Il ne convient pas de s'alarmer de cette insuffisance de documents sémitiques. Nöldeke lui même observe (p. 124) que les témoignages fournis par les noms grecs de ces lettres viennent corroborer pleinement les témoignages que ces noms, quoique si postérieurement attestés, nous livrent du côté sémitique. Cela est peut-être plus vrai que l'éminent orientaliste ne le suppose. Tournons-nous donc hardiment du côté grec.

Pour ce qui est de notre *lambda*, les avis sont partagés sur la forme primitive : les uns tiennent pour λάϐδα, les autres pour λάμϐδα.

Les philologues sont plutôt pour la forme λάϐδα, retenue par Cobet, L. Dindorf, Kühner-Blass[1], Martin Schanz, d'après les mss. les plus dignes de foi, dans son édition du *Cratyle* (Leipzig, 1887, 403 A, etc.). On invoque à l'appui le Lexique de Photius[2], où le mot λάμϐδα, orthographié de la sorte avec un μ, figure en tête, avant λαϐαῖς, par conséquent, doit être corrigé, suivant l'ordre alphabétique, en λάϐδα, comme aurait dit Eupolis, cité à ce passage.

La remarque d'un scoliaste à un vers d'Aristophane (*Eccl.*, 920), où les meilleurs manuscrits portent également λάϐδα, serait peut-être plus significative. De même, prétend-il, que κύϐδα vient de κύπτω, κρύϐδα de κρύπτω, de même λάϐδα dérive de λάπτω[3]. Donc, le scoliaste ne connaît que λάϐδα sans μ. Mais n'oublions pas qu'il s'agit ici d'un scoliaste d'Aristophane et qu'il n'y point à espérer en pareille matière de précision chronologique. Ajoutons enfin que, plus tard, on trouve un λάϐδα tout moderne, avec deux spirantes, sans aucun rapport avec le λάϐδα à deux explosives qu'on veut rétablir en grec ancien[4]. Ce λάϐδα peut avoir été celui de notre scoliaste.

Schmidt, chez lequel sont rapportés et souvent discutés ces différents *testimonia*, est très sceptique à l'égard de la tradition paléographique (v. notamment, p. 423). On ne voit pas bien où Crönert a pris que Schmidt tenait ferme pour le λάϐδα[5]. Schmidt

1. Dans la *Ausf. gr. Gramm.*[3], I, 1890, p. 40, n. 2, où je trouve, sans renvois, les deux noms qui précèdent.

2. *Photii Lexicon*, rec. Naber, Leyde, I, 1864, p. 368.

3. Ap. Blaydes, *Ar. Eccl.*, Halle, 1881, p. 82 et p. 186.

4. V. plus loin, p. 25.

5 Crönert, *Mem. Herculanensis*, 1903, 72 ; voir aussi plus loin. Cf. Schmidt : « Ueber die Benennung von λ wird man schwerlich zu einem ganz befriedigenden Ergebnisse kommen. »

semble plutôt incliner à croire que la forme λάμβδα s'accommode beaucoup mieux de la dérivation sémitique (*ibid.*) et, pour conclure, p 437, il met les deux formes avec ou sans μ, à peu près sur le même pied.

C'est pour le λάμβδα que se décident, d'autre part, les orientalistes, les linguistes et les épigraphistes. C'est, on le sait, la forme que nous avons apprise au collège et qui est consacrée dans l'Europe entière, nous verrons, tout à l'heure, depuis quand. Nöldeke (p. 125, 134) se prononce pour elle, du point de vue sémitique et, du point de vue linguistique grec, G. Meyer, dans sa *Griechische Grammatik*[3], 1896, nous dit, en propres termes, p. 383, § 295 : « λάβδα früher bezeugt... als das nach Ausweis des semitischen *lāmed* ursprüngliche λάμβδα ». Et il ajoute en note que Schulze, lequel adopte définitivement λάβδα[1], est d'une opinion contraire — à celle de G. Meyer — sans aucune preuve à l'appui : « Entgegengesetzter Ansicht ist, ohne sie zu beweisen, Schulze », etc. Ici de nouveau on renonce à comprendre comment Crönert, *l. c.*, range G. Meyer parmi les partisans résolus du λάβδα, en renvoyant au passage où G. Meyer dit formellement le contraire. Et ce qu'il y a de plus piquant, c'est que Crönert lui-même (73, 1) semble un moment tenir pour le *lambda* : « a voce λάμεδ nasalem ascitam esse suspicarer ».

Meisterhans[2] penche pour λάμβδα. Enfin, Evans, le grand révolutionnaire en l'espèce, le partisan de l'origine égéenne, comme M. René Dussaud, de l'alphabet phénicien et non plus de l'origine phénicienne de l'alphabet grec, M. Evans ne connaît que *lambda*[3].

Cette forme est, en effet, très séduisante à tous égards. Ce β intercalaire nous est présenté, dans des conditions presque identiques, par des mots d'origine purement grecque aussi bien que par des mots grecs empruntés aux Sémites.

Ainsi, *μροτος, *mortel*, avec l'α privatif, donne ἄμβροτος, au lieu de ἄμροτος ; l'exemple est classique. On peut également comparer γαμβρός à γαμέω, d'où aurait dû résulter, en réalité, *γαμρός (Bradke, *Indog. Forsch.*, IV (1894), 89-90) ; μεσημβρίη présente un β que n'a pas

1. Cf. K. Z., XXXIII (1893), 370.

2. Meisterhans, *Gramm. d. att. Inschr.*[3], 1900, écrit, p. 4, *lambda* et λά(μ)βδα, p. 5.

3. Evans, *Scripta minora*, I, 1909, 82. Voir, d'autre part, R. Dussaud, *Les civilis. préhellén.*, 1910, p. 290 s., mais surtout : *L'origine égéenne des alphabets sémitiques*, dans le J. A., 1905, 357, où la question est posée et résolue d'une façon plus nette et plus ferme que chez M. Evans même.

μεσημ(ε)ρίη; Θύμβρα, *Thymbra*, est rapproché de θυμός, *thym*, sans β (cf. G. Meyer, *Gr. Gramm.*[3], p. 373, § 286). Ce développement hystérogène de *b*. d'un *b* explosif, se laisse constater à toutes les époques du grec: aujourd'hui, par exemple, χαμηλός, en Thessalie, ayant perdu son *i* interconsonantique atone, devient χαμλός, puis, tout naturellement χαμπλός, c'est-à-dire χαμ*b*λός comme j'ai pu le recueillir de mes propres oreilles sur le Pélion. Pour les mêmes raisons physiologiques, on entend un *d* dans ἀνδρός, etc., au lieu de *ἀνρός, etc. (G. Meyer, *op. laud.*, *l. c.*; voir les formes homériques ἀνέρος, ἀνέρι, etc., dans Kühner-Blass, I, 1890, 428. Comparez *gendre* en français, etc., etc.).

Dans les noms propres sémitiques qui passent en grec, ce phénomène se laisse constater maintes fois. Nöldeke, dans ses études sur les *Semitische Personennamen* (*Beitr.*, *op. laud.*, 73-106), rapporte d'après Lebas-Waddington (voir Nöld., p. 103), Ἀμβρίλιος qui, en hébreu, ne présente pas de *b*: אמרא; je relève, de mon côté, dans les *Inscriptions sémitiques* de M. de Vogué, Paris, 1869, N° 36*a*, p. 40-41, (l. 2), sur l'inscription palmyrénienne transcrite par le savant éditeur en caractères hébreux carrés, le nom de Jamblique, Ἰάμβλιχος en grec, sans ב : ימלכו. D'ailleurs, Ἰάμλιχος sans β, figurant la première étape de l'emprunt, nous est attesté par Lebas-Waddington, III, 1 1870, N° 2614, du mois d'avril, de l'an 83 de notre ère. Observons, au surplus, à ce sujet, que Boeckh y avait déjà reconnu Ἰάμβλιχος, C. I G. (III, 4504.

Quelque tentants que soient ces divers témoignages, ces divers rapprochements, le grec moderne s'oppose d'une façon troublante à ce que le nom primitif grec ait été λάμβδα dans l'antiquité. Nous entendons ici, pour préciser, le grec le plus moderne, le plus *vulgaire*, si l'on veut, celui qui se parle, à cette heure même, par les simples gens, dans la plaine et sur la montagne — ce grec moderne qui s'écrit aussi quelquefois, ce que certains savants considèrent comme un événement heureux, puisque les formes vivantes se trouvent ainsi fixées par l'écriture et peuvent donc servir à des fins scientifiques. Nous n'avons pas besoin et ce n'est pas nécessaire, surtout ici, de nous étendre sur les services que le grec moderne, ainsi défini, peut rendre aujourd'hui, non point seulement à l'exégèse philologique de la Bible, mais encore à toute étude de grec ancien, étude dont il est un adjuvant indispensable. Loin d'insister sur des faits aussi connus dans une enceinte comme celle de l'Institut de France, nous nous réjouissons, au contraire, de constater que ce principe est aujourd'hui reconnu, consacré, en Angleterre, en Allemagne, en Italie et même, à ce que nous

apprend une correspondance récente, à Tiflis, dans le Caucase[1].

Quel que soit l'appoint qui, dans la question de l'alphabet, nous est fourni par le grec moderne, nous n'avons pas le droit de le négliger, d'autant moins que par le grec moderne nous allons essayer de remonter à la forme primitive grecque, ce qui nous permettra, espérons-le, d'établir la forme primitive hébraïque.

Nous pensons, en effet, avoir prouvé, il y a près de vingt-cinq ans, dans le Ταξίδι[2] et, simultanément, dans la *Revue Critique*[3], que dans le grec vulgaire, le seul qui repose sur une tradition orale ininterrompue, le β ancien, c'est-à-dire *b*, devenu spirante ou *v*, partout ailleurs, gardait le son de l'explosive *b*, dans un cas seulement, celui où β se trouve précédé d'une nasale, dans l'espèce, d'un μ. Voici les exemples, où nous marquons le *b* par μπ[4], puisque l'alphabet moderne n'a pas de signe spécialement consacré à ce son, ce qui est d'une incommodité extrême, attendu que cette combinaison μπ se lit tantôt *b* (μπαίνω ou ἔμπαινα), tantôt *mb* (ὄμπρός, etc.) et que pour *d*, rendu par ντ, la situation est encore pire, ντ pouvant se lire de trois façons différentes : *d* (ντροπή, ἔντυσα, etc.), *nd* (ἔντεκα, κίντυνος, etc.), ou *nt* (κόντες, πούντα, μείντε, κάντε, etc.). Dans ce qui va suivre, μπ ou ντ auront la valeur de l'explosive simple, *b* ou *d*, sauf indication spéciale.

Nous avons donc μπαίνω de ἐμβαίνω, γαμπρὸς (= *γambrós*), avec presque tous les sens (*gendre, beau-fils, mari de la sœur, frère de la femme, fiancé*) du grec ancien γαμβρός, Ἴμπρο (*Imbro*) = Ἴμβρος, κολυμπῶ (*kolimbo*) = κολυμβῶ (et les dérivés), κόμπος (*kombos*) = κόμβος, κουμπὶ (*koumbi*, de κομβίον), etc. Un pendant attendu nous est offert par le δ et le γγ dans les mêmes conditions : ἔντεκα(*nd*), ντύνω(*d*), κίντυνος(*nd*), etc. ; ἀγγόζω (ἐγγύς (*ng*), ἐγγόνι (ἔγγονος)(*ng*), etc., etc.

A cette place, nous devons mentionner un fait. En dépit de ce que nous venons de dire, il arrivera souvent à l'observateur de recueillir en Grèce les prononciations μδ, νδ, avec la spirante après le μ ou le ν, soit dans des mots tels que συμδιδασμός, συμδαίνει, ἐνδυ-

1. Il est question, nous dit notre correspondant, d'y fonder un enseignement du grec moderne, d'un caractère, non point pratique, comme on pourrait s'y attendre, mais spécialement scientifique.

2. Voir éd. II, Paris, 1905, p. 161 s. ; il y est aussi question de Ἰάμβλιχος, p. 163.

3. Rev. cr., 1887, 267, passe de là chez Blass, *Die Aussprache des Griechischen*, éd. III, 1888, 107.

4. Dans mon *Essai de gr. hist.* (*Mém. Or. de l'Éc. d. L. O.*, 1905, 293), des caractères spéciaux ont été fondus par l'Imprimerie Nationale, pour distinguer l'explosive sonore (*b, d* ou *g*) de l'explosive sourde (*p, t* ou *k*), à l'aide d'un tilde, d'un π tilde, ou plutôt d'un π surmonté d'une petite ligne tremblée — destinée à figurer la vibration des cordes vocales.

μασία, etc., soit dans les mots mêmes cités ci-dessus, κολυμβῶ, γαμβρός, κίνδυνος, ἕνδεκα, etc., c'est-à-dire *simvivazmos*, *kolimvo*, *kinδinos*, *enδeka*, etc.

Dans les deux cas, ce sont des prononciations d'après la lettre, par conséquent, des prononciations artificielles ; c'est pourquoi elles ne se maintiennent pas. En effet, le grec moderne ne tolère plus de *m* ou de *n* devant les spirantes, en d'autres termes devant βφ, δθ, γχ, ζσ, λ, ρ.

Il en allait de même en grec ancien devant ζσ, λ, ρ, parce que ces sons, alors aussi, étaient des spirantes ; le ν ou le μ, au contraire, se combinaient fort bien avec βφ, δθ, γχ, parce que les sons βφ, δθ, γχ n'étaient pas alors des spirantes, mais des explosives au même titre que π τ κ, sons devant lesquels, en grec ancien aussi bien qu'en grec moderne, il y a place pour la nasale, figurée tantôt par ν (ντ), tantôt par μ (μπ), tantôt par γ (γκ ou γγ).

Mais la langue savante, sans se rendre compte de cette évolution qui des explosives anciennes βφ, δθ, γχ, a fait des spirantes, tandis qu'elle respecte les explosives π τ κ, continue d'opérer comme si les temps n'avaient point changé et, considérant la lettre seule, favorise la présence du μ ou du ν devant βφ, δθ, γκ, croyant même que ce sont ces combinaisons qui sont anciennes.

Il en résulte que dans les mots savants elle prononce *mv* (μβ) ou *nδ* (νδ) et que, dans les mots reposant sur une tradition orale, ininterrompue, c'est-à-dire dans les mots qualifiés de *vulgaires*, elle altère la prononciation traditionnelle et, au lieu de *koumbi*, *kindinos*, par exemple, qui représentent la prononciation ancienne la plus pure, elle dit *koumvi*, *kinδinos*, etc., etc , en d'autres termes, elle ramène les spirantes.

Or, celles-ci ne pouvant plus être précédées d'une nasale, la loi physiologique ne cesse d'agir et c'est ainsi que nous voyons apparaître les formes hybrides *kiδinos*, *kolivo*, etc., etc.

Donc, pour nous résumer, trois prononciations de ces groupes sont aujourd'hui possibles :

1° La prononciation *mb*, *nd*, qui est la prononciation historique et normale ;

2° La prononciation β ou δ, sans le μ ou le ν, qui est la prononciation savante, corrigée suivant la norme moderne ;

3° La prononciation *mv*, *nδ*, qui est la prononciation savante ou anormale, transitoire.

Nous n'avons pas à examiner ici la question du grec. Nous jugeons la langue puriste à un point de vue uniquement scientifique et, à ce point de vue, nous constatons que le grec puriste

est un mauvais guide pour la connaissance du grec ancien, qu'il introduit le trouble dans la science et dans l'histoire, puisqu'il crée des types anormaux tels que *koumvi* ou *kinδinos*, en regard des types réguliers et vraiment anciens *kindinos*, *koumbi*, etc. [1].

La persistance du β explosif après μ, est même d'une telle fixité, que l'on peut, grâce au traitement moderne — nous entendons toujours populaire ou inconscient — de mots anciens non attestés par l'écriture, faire quelques *addenda lexicis græcis*. Ainsi μπάλλωμα ne peut guère reposer que sur un ancien ἐμβάλλωμα, absent des dictionnaires. Le sens de *ravaudage* ne doit pas nous arrêter; on peut rapprocher Xén., *Ven.*, 6, 25, εἰς τὰς ἄρκυς ἐμβάλῃ (τὸν λαγῶ; voir l'éd. de Pierleoni, Xen. *Cyneg.*, 1902), *mettre dans les filets*, et plus tard, *mettre* l'aiguille dans. Ce n'est pas tout : le grec moderne μπαλλώνω nous apprendrait aussi l'existence d'un contracte ancien en — όω, ἐμβαλλόω, dans la formation analogique duquel le futur βαλῶ, l'infinitif aor. βαλεῖν, contractes l'un et l'autre, ont pu jouer un rôle. D'autre part, si μπάζω, *j'introduis*, nous ramène à ἐμβιβάζω[2], μπασιά, *entrée*, nous pousserait à rétablir un ἐμβιβασία, inconnu jusqu'ici. Il est vrai que nous pouvons avoir là une formation indépendante à l'aide du suffixe — ιά.

Toujours est-il qu'en ce qui touche le nom de la lettre λάμβδα, le témoignage du grec moderne est sérieux : du moment que nous n'avons pas aujourd'hui d'explosive dans λάμβδα, c'est-à-dire un *b* — nous étudierons tout à l'heure les formes modernes — λάμβδα avec le μ ne saurait avoir été ancien. En d'autres termes, le β, s'il avait été précédé du μ, aurait persisté comme explosive. Force nous est donc d'établir comme forme primitive grecque, λάβδα, dont nous expliquerons la formation par rapport à *lamed*, dans un instant.

Prévenons d'abord une objection : λάμβδα, nous dira-t-on, est un mot savant et, par là même, échappe aux règles de la création populaire.

A quoi il conviendrait de répondre, d'une façon générale, qu'il paraît plus juste d'abandonner les termes de création *populaire* autant que de création *savante* et de les remplacer par ceux de

1. Voir des exemples d'autres déformations savantes dans Ῥοδα καὶ Μῆλα, t. II, 1903, p. 19 suiv. En réalité, ce n'est pas d'un état de *diglossie*, mais de *triglossie* dont souffre aujourd'hui la Grèce, du fait de la langue savante, puisque nous venons de voir trois formes pour un seul mot : la forme traditionnelle et nationale, la forme savante irrégulière et la forme savante régularisée, formant doublet avec la forme héritée de l'antiquité directement.

2. Sur *i* interconsonantique atone qui disparaît, v. *Essais de gr. hist. ng.*, II, 1889, LXI-LXII. — Pour les *Addenda lexicis*, grâce au grec moderne et à ses dialectes, voir aussi Thumb, *Die gr. Spr. im Zeitalter des Hell.*, 1901, 17 s.

création *instinctive* ou *inconsciente*, ou même, si l'on veut, *spontanée* du langage. En fait de langage, tout le monde est peuple. Savants et ignorants créent, c'est-à-dire modifient, autant les uns que les autres, le langage transmis, par des mouvements « à la fois imperceptibles et constants »[1].

Dans l'espèce, puisqu'il est question du nom d'une lettre de l'alphabet, rien n'est plus sujet à modifications, puisque ce nom passe par des milliers de bouches.

Enfin, pour notre *lambda* même, nous verrons plus loin que, sous ses formes nouvelles, il a subi des altérations provenant de l'instinct même des masses.

Il reste donc à nous demander comment l'hébreu *lamed* peut aboutir, en grec ancien, non point à λάμβδα, mais à λάβδα.

De la façon la plus simple.

En grec ancien, la combinaison d'un μ suivi d'une explosive dentale, soit δ aussi bien que τ ou θ[2], est une combinaison sans aucun exemple.

Donc μδ ne pouvait pas subsister.

Et l'on a choisi la plus proche labiale, c'est à savoir β, la combinaison βδ étant familière aux Grecs. D'où λαβδα.

Ici arrêtons-nous un moment.

On a contesté, avec un talent d'ailleurs incontestable, l'origine phénicienne de l'alphabet grec. C'est, à notre sens, par M. René Dussaud, que cette opinion a été présentée et soutenue de la façon la plus nette et la plus convaincante[3]. Il a réfuté, avec hardiesse et netteté, l'argument tiré du nom sémitique de ces lettres. Il nous a dit, en propres termes : « Nous ne croyons pas que l'origine phénicienne du nom des lettres grecques soit démontrée[4]. Le fait que *delta*, par exemple, n'ait pas de sens en grec, tandis que *dalet* signifie « porte » ne prouve rien, bien au contraire. Ainsi *delta* n'a pas de sens ; mais la lettre en passant en slave a pris le nom de *dobro* qui signifie « chêne »[5].

Soit. Plaçons-nous sur le terrain le plus favorable aux partisans

1. Voir *La prononciation du grec*, dans *Autour de la Grèce*, 1897, 192 s.

2. Cf. Schmidt, *op. c.*, 429, 2.

3. R. Dussaud, *L'origine égéenne*, etc., *op. c.*, p. 357, surtout dans *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907, 84-85.

4. Note 1 de Dussaud, *ibid.* : « La tentative la plus complète se trouve dans Nöldeke, *Die Sem. Buchst.* », etc.

5. Pour le dire en passant, j'avoue que ce sens m'est inconnu ; je ne sais guère que дубъ pour dire *chêne*. Quant au nom du *d* dans l'alphabet slave, nulle part ce sens ne lui est attribué : voir Miklosich, *Lex. Palaeoslov.-gr.-lat.*, 1862-65, s. v. ; Sresnewsky, *Materiali*, I, 1893, s. v.

de cette théorie. Abandonnons le sens. Tenons-nous à la forme.

Voici donc λάβδα, bien établi, lui, sur le terrain grec, d'une part, et, de l'autre, *lamed,* qui, nous pouvons maintenant l'affirmer, ne peut être que sémitique.

En effet, le groupe *md* ne peut subsister en grec ; mais en sémitique, il n'a rien que de fort commun, cf. König, *Lehrgebäude der hebr. Spr.*, II, 1, 1895, 467, β, etc.

En sémitique, le groupe *bd* est tout aussi commun — dans les noms propres, par exemple, ce qui indique toujours une haute antiquité, cf. I, Chron., 7, 3 : עֹבַדְיָה (Ὀβδιά, dans la Septante), etc., etc.

Donc, le changement *md* en *bd* ne pouvait avoir lieu dans le passage du grec à l'hébreu, tandis que ce changement en grec était forcé.

Par conséquent, le nom de cette lettre est inéluctablement sémitique, précisons : hébreu.

Allons plus loin. Nous parlons de groupe *md* en hébreu, alors que la tradition, tant grecque qu'hébraïque, pour le nom de cette lettre, nous présente un *e* entre le *m* et le *d*. En hébreu, la forme traditionnelle est *lamed*, לָמֶד avec un segôl ou *ĕ*; en grec, dans les *Lamentations* (voir ci-dessus), le nom est orthographié λάμεδ, par un ε.

Mais tout ici se tient et s'enchaîne.

Pour que le groupe *md* hébraïque ait été changé par les Grecs en groupe *bd*, il fallait de toute nécessité que les Grecs se trouvassent devant un *groupe* proprement dit, c'est-à-dire deux consonnes sans interstice vocalique.

S'il y avait eu là un interstice vocalique, les Grecs l'auraient senti. Pour tout dire en un mot, les Grecs rendent volontiers le *shewa* tantôt par une voyelle, tantôt par l'autre : ainsi font-ils dans la traduction des Septante, par exemple בְּלָעָם = Βαλαάμ, etc. [1].

Du moment donc que dans le λάβδα nous n'avons rien de tel, une seule chose est possible, c'est que le *shewa*, le fameux *shewa*, cet *e* réduit dont nous avons des exemples dans bien d'autres langues, entre autres, en grec médiéval et moderne [2], c'est que le *shewa*, qui existait au temps de la *Septante*, n'existait pas encore à l'époque de l'emprunt du *lambda*.

Ainsi, dans le λάμεδ des *Lamentations* (IV, 12), non seulement l'ε n'a pas de valeur primitive, mais cet ε ne représente même pas

1. Voir Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841, 121 ; *Essai sur le grec de la Septante*, p. 173, n. 1.

2. *Essais de gramm. hist. ng.*, II, 1888, LXVII, SUIV.

de *shewa* primitif. Nous pouvons, grâce au grec ancien, auquel nous a menés le grec moderne, aller jusqu'à cette conséquence qui, au surplus, trouverait sur le terrain hébraïque, de sérieux points d'appui, le *shewa* n'étant pas dans les langues sémitiques un élément nécessaire et primordial [1].

On ne trouve, il est vrai, nulle part λαμδ, mais, dans les *Lamentations, l. c.*, on rencontre les leçons précieuses, αλφ, γιμλ, δελθ, δελτ [2].

Nöldeke (p. 134, cf. 132-133) arrive aussi à cette forme *lamd* pour l'hébreu, forme que le grec corrobore incontestablement.

Nous sommes à présent plus à l'aise pour examiner la provenance du second α.

Ici tout le monde est d'accord, sémitisants et hellénistes. Pour Ewald et König (*op. cit.*, 26), l'α est surajouté, afin de ne pas blesser l'oreille grecque, qui n'aime pas les mots terminés par une consonne. Ainsi pense Schmidt (*op. laud.*, 438); ainsi le veut Nöldeke (*op. laud.*, 134, 135). Je ne vois exprimée nulle part une autre opinion.

Il nous semble difficile d'être davantage à côté d'une question et de moins s'en apercevoir.

D'abord, le principe invoqué, celui d'une désinence vocalique nécessaire en grec, nous semble, dans l'espèce mal compris.

Ce n'est pas la première fois que le grec s'est trouvé dans cette situation.

Prenons l'exemple classique. Nous avons en grec ancien deux mots pour dire *orge*, κρῖ et κρίθη, lequel n'est point une forme apocopée de κρῖ, comme cela se dit quelquefois ou plutôt se disait jadis.

Κρῖ et κρίθη sont des doublets, reposant l'un et l'autre sur une forme κριθ, qui est, à proprement parler, ce qu'on appelle une *racine*. Ne craignons pas, à ce propos, d'observer que les Grecs, les Grecs après leur séparation des autres familles du groupe, parlaient aussi par *racines*, puisque κριθ ne se décline pas, n'a pas d'article et que, d'autre part, κριθ est indispensable pour expliquer à la fois κρῖ et κρίθη. Donc, il faut de toute nécessité qu'ils aient dit κριθ à un certain moment et rien que κριθ.

On voit que la présence de la consonne finale dans un mot

1. Voir, entre autres, König, *op. cit.*, 466, α, sur *šâjim*, etc. — L'arabe n'a point de *shewa*; pour le syriaque, v. Brockelmann, *Syr. gramm.*, 1905 (P. L. O.), 7, *b*; pour le samaritain, Petermann, *Brevis linguae samar. gr.*, 1873 (P. L. O.), p. 5, § 7.

2. Voir les justifications dans Nöldeke, *op. laud.*, 126; λαῶδ, *ibid.*, n'a pas un intérêt spécial dans la question du λαμδ. Cf. aussi αλσουναλφ, Nöld., 135.

entraîne un double traitement : ou elle disparaît comme dans κρῖ, ou elle s'enrichit d'une désinence de genre, comme dans κρίθη.

De même, δωμ bifurque en δῶμα, commun, et en δῶ, homérique. Admirons ici à quel point le grec ancien, mieux encore le grec préhistorique et le grec moderne sont une seule et même langue. Ainsi, voici un μ final qui tombe dans δῶ.

Nous avons donc δῶ pour δῶμ, préhistoriquement. Descendons plus bas. Dans le N. T., nous avons Μαρία pour Μαριὰμ (ainsi encore chez la *Septante,* Ex., 15, 20; Num., 12, 1, et dans le N. T., voir la *Concordance* de Bruder, etc.), = מִרְיָם (voir sur ce nom *The Amer. Journ. of sem. lang. a. Liter.*, XX, 152). Et il n'y a pas plus de sept mois (10 janvier 1912), un brave instituteur grec de Constantinople nous disait, dans la conversation [γενήκανε γὶς] Μαδιά, pour Μαδιάμ, par conséquent, sans μ final (cf. *Actes*, 7, 29, cf. Gen., 25, 3, etc., etc. — v. Hatch a. Redpath — c'est à-dire מִדְיָן), expression proverbiale en grec moderne.

Si donc, il n'y avait en jeu que le principe de la terminaison grecque vocalique, le grec ancien, devant des noms de lettres sémitiques à désinence consonantique, telles que, par exemple, בֵּית, βηθ (*Lament.*, *l. c.*), חֵית, ηθ (*ib.*), טֵית, θητ (*ib.*), יוֹד ιωθ (*ib.*), etc., etc., aurait pu d'autant plus facilement laisser tomber la consonne finale que ce traitement chez lui, comme nous venons de le démontrer, n'est pas seulement préhistorique, mais se continue jusqu'en grec moderne.

Le grec aurait donc pu aboutir à βῆ, ῆ, θῆ, ἰῶ, etc., éventualité sur laquelle nous nous permettons d'attirer l'attention de l'Académie; car, du côté *égéen* (v. R. Dussaud, *Les civilis. préhellén.*, *op. laud.*, p. 298), on semble attendre des noms tels que *bi*, *gi*, etc., ce qui ruinerait à tout jamais, nous dit-on, la théorie de l'emprunt de ces lettres fait par les Grecs aux Hébreux.

Eh bien ! nous disons ici que, dût-on jamais constater épigraphiquement des noms tels que βῆ, θῆ, etc., ce n'en serait pas moins des emprunts de la part des Hellènes. Nous sommes persuadé, sans entrer et sans pouvoir entrer ici dans l'examen du détail, que la plupart des difficultés, celles, par exemple, relatives au *xi* et au *sigma* (v. Dussaud, *op. cit.*, 299)[1], seront levées par

1. A propos de ce nom, Schmidt (*op. laud.*, 427) faisait déjà la très judicieuse observation que σῖγμα n'a nullement besoin de venir de *samek* et que le nom est purement grec. Les Grecs auraient pris ici la lettre sans le nom. Pour ce qui est de la question du ξ et du *samek*, c'est là une question extrêmement compliquée et qui se refuse à être traitée en passant. Il faudrait au préalable étudier la bibliographie citée dans Muss Arnold (voir plus loin, p. 17, n. 2).

l'examen de la phonétique interne du grec, ce qui ne semble pas avoir été suffisamment pratiqué jusqu'ici.

Dans l'espèce, le grec a préféré la désinence vocalique greffée sur le nom étranger qu'il traitait donc, nous venons de le voir, absolument comme un nom indigène.

Il a dit λάβδα, comme il avait dit βῆτα, ἦτα, θῆτα, ἰῶτα, de même, ἄλφα, γάμμα, etc.

Cet α est tellement transparent qu'on s'étonne qu'il ait pu arrêter jusqu'ici ou être interprété comme nous l'avons rapporté plus haut.

C'est tout simplement l'α du neutre et ce neutre est entraîné par le neutre στοιχεῖον (v. Schmidt, *op. laud.*, 428) et surtout γράμμα, *lettre*. Ces noms de lettres sont, en effet, du neutre, comme en témoignent encore les désignations que nous répétons tous les jours de ἓ ψιλόν, ὦ μέγα, etc. (voir Schmidt, 430)[1].

Quel sens, autrement, cela aurait-il que les Grecs, pour éviter la finale consonantique, aient ajouté un α? C'est l'explication par l'inexpliqué. Les Grecs avaient sept voyelles, douze, si on compte les brèves et les longues, et douze diphthongues. On ne voit pas pourquoi ils auraient été choisir un ᾰ au milieu de toutes ces richesses.

A la suite, cependant, de la lecture qui a été faite de ce mémoire à l'*Académie des Inscriptions*, l'attribution de l'α final au neutre a soulevé quelques objections intéressantes.

M. Clermont-Ganneau, d'abord, nous a demandé, puisque nous voulions voir un neutre dans la désinence de ces noms, si ces noms se déclinaient, la logique voulant, ajoutait-il, que l'on dise θήτατος, etc.

Il y aurait lieu, croyons-nous, de distinguer ici. Ces noms pourraient être du neutre et ne pas se décliner tout de même comme tant d'autres, χρεώ, χρεών, ἄλφι, κρῖ, δῶ, ἔρι, etc., etc.[2].

Puis il y a la logique, dont parlait M. Clermont-Ganneau. En fait de logique, du moins quand il s'agit de déclinaison, on ne saurait jamais prendre les Grecs en défaut. C'est ainsi que, pour être complets, c'est-à-dire toujours logiques, ils déclinent au pluriel Νέστορες, Νεστόρων[3], Νέστορσι[4]! Bien mieux : ils ont trouvé le duel τὼ

1. Plus tard, ces noms se présentent aussi au féminin, v. E. Miller, *Lexiques grecs*, τὴν ἰῶτα, p. 229, v. 60, *Ann. des Et. gr.*, 1874. Ce fém. est entraîné par la désinence −α coïncidant avec l'α de μοῦσα, etc.

2. Kühner-Blass, I, 1, 1890, 521 s.

3. *Gramm. gr.*, I (1889), *Theod. Can.*, 24, 18.

4. *Ib.* et *Herod. techn. rel.*, Lentz, II, 2 (1870), 736, 10-17.

Νέστορε, τοῖν Νεστόροιν, même le voc. duel ὦ Νέστορε[1] et ce qui est encore plus joli le voc. duel de Cos, ὦ Κῶ[2].

Dans l'espèce, nous avons un exemple célèbre dans Xénophon, *Hell.*, IV, 4, 10, passage où il est dit que les Σικυώνιοι ou Sicyoniens portaient un Σ sur leurs boucliers : τὰ σίγματα ἐπὶ τῶν ἀσπίδων. Naturellement, on corrige en τὰ σίγμα τὰ ἐπὶ τῶν ἀσπ.[3], sans aucune raison, si ce n'est, je suppose, qu'un certain Helladius, grammairien parfaitement obscur et postérieur[4], décréta que les noms des lettres sont indéclinables, ce dont il donne cette raison baroque, que le νῦ et le μῦ ne le sont pas, car son raisonnement ne va pas plus loin : ὅτι ὥσπερ τὰ νῦ φαμὲν καὶ τὰ μῦ πληθυντικῶς ἐκφωνεῖν ἐθέλοντες τὰ στοιχεῖα, οὕτω καὶ τὰ σίγμα δεῖ λέγειν, ἀλλ' οὐχὶ τὰ σίγματα· καὶ γὰρ ἄκλιτα τῶν στοιχείων τὰ ὀνόματα. διὸ καὶ τὸ παρὰ τῷ Ξενοφῶντι ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς εἰρημένον οὐχ ὑφ' ἓν τὰ σίγματα τῶν ἀσπίδων ἀναγνωστέον, ἀλλὰ δισυλλάβως μὲν τὰ σίγμα, καὶ ἀπ' ἄλλης ἀρχῆς, τὰ τῶν ἀσπίδων, κατὰ διάστασιν[5].

Il ne faut tenir aucun compte de cette réflexion qui n'a pas le moindre fondement historique. Schmidt observe, au contraire, avec raison, que le σῖγμα est la lettre la plus fléchie en grec. On en arrive à faire violence au texte sur la seule foi d'Helladius. Ainsi Matthia corrige en τῶν σίγμα τῶν et τὰ σίγμα συλλέξαντες des leçons aussi claires que celles du scoliaste d'Euripide, au vers polysigmatique de la *Médée*[6], où il y a d'après le ms. ἐκ τῶν σιγμάτων Εὐριπίδου et, plus loin : τὰ σίγματ' ἀλλέξαντες[7].

Mais on trouve bien mieux encore que σίγματα. Schmidt[8] signale ce curieux passage des Scholies des Choiroboscos à la grammaire de Denys de Thrace : παρὰ Δημοκρίτῳ δὲ κλίνονται, λέγει γὰρ δέλτατος καὶ θήτατος[9].

Les faits rapportés établissent uniquement que les noms des lettres se déclinent. Helladius lui-même nous le prouve en quelque

1. *Theod. Can.*, *l. c.*
2. *Theod. Can.*, *op. cit.*, 32, 8. Cf. *Et. de philoloq. ng.*, 1892, LXIX.
3. Ainsi dans le Xén. *Hist. gr.*, de Keller, ed. mai. 1890, *ad l.*
4. V. M. Haupt, *Opuscula*, II (1876), 422. R. Nicolai, *Gr. Liter. g.*, II, 1876, 378.
5. *Apud* Schmidt, *op. laud.*, 439.
6. Schmidt, *l. c.*
7. Med. 476, v. *Sch. gr. in Eur. traq.*, ed. G. Dindorf, IV (1863), 37, 20.
8. V. Schmidt, *l. c.* Dindorf ne daigne même pas relever la variante à ce passage. Dans le même sens, Kühner-Blass, I, 1, 1890, 522, *e*, à la suite de Porson.
9. *L. c.* Il faut citer aujourd'hui d'après l'éd. des *Gramm. gr.*, III. *Sch. in. Dion. Thr. art. gr.*, 1901, 184, 18; l'attribution à Choiroboscos n'est pas sûre; v. p. 183. On est un peu surpris de ne pas voir figurer à l'*Index* les noms de ces lettres. Le commentateur dit aussi que ces noms sont ἄκλιτα. Voir également γαμματα, postérieur, dans le Du Cange grec, s. v. γάμμα.

sorte, puisqu'il nous montre que la question est discutée. Il n'y a aucun lieu de s'étonner de voir fléchir des substantifs dans une langue d'une sensibilité aussi délicate que le grec, en matière de flexions. Aujourd'hui encore nous ne connaissons pas d'indéclinables en grec moderne. Celui-ci n'a donc fait que développer la tendance que l'ancien accusait déjà si fortement.

Mais les flexions neutrales du σῖγμα, du ῥῆτα et du δέλτα, même le fait que, à l'époque classique, les noms des lettres sont du neutre[1], ne répondent pas à l'objection présentée, au cours de la lecture du présent mémoire à l'Académie, par M. Théodore Reinach, qui veut voir dans le second α du λάβδα et dans l'α final des autres lettres, un *a* de provenance araméenne. En effet, un α araméen peut s'être introduit en grec et y avoir pris couleur de neutre, ce qui aurait déterminé le genre, une fois pour toutes, des noms des lettres.

Nous avons déjà dit plus haut, dans une note (p. 4, 4), quels sont les faits phonétiques indispensables à prouver, avant qu'il puisse être parlé d'une origine araméenne de l'α final de nos lettres. Il faut établir qu'il y avait bien un second *a* dans *alef*, et que la phonétique grecque, contrairement à ses habitudes, en a fait sans raison ἄλφα, au lieu de garder le second α à sa place, soit ἄλαφ, sauf alors à y ajouter la désinence qui lui plairait, soit ἄλαφα, avec l'α final. Mais cette preuve ne saurait jamais être produite. Le second α de la vocalisation araméenne de *alef* est une pure hypothèse ; elle n'a pas plus de fondement que le *shewa* dont nous pensons avoir établi l'inanité dans le passage du *lamed* ou *lamd* à λάβδα.

En regard de cette explication par une pure hypothèse, nous appuyons, au contraire notre interprétation, au moins sur deux faits incontestés.

Il suffit de parcourir dans Muss Arnold la liste des emprunts préhistoriques ou historiques, faits par les Grecs aux Hébreux dans le vocabulaire[2], pour se rendre compte immédiatement, qu'aucun mot sémitique — et cela peut se dire de tous les mots étrangers — n'entre en grec sans y prendre aussitôt une désinence générique quelconque, parmi celles que le grec emploie pour ses substantifs, quelle que soit d'ailleurs la désinence étrangère, ou vocalique ou consonantique.

Ce fait est encore de nos jours de toute vérité ; le turc *pacha* پاشا,

1. Voir tous les dictionnaires.

2. Muss Arnold, *Semitic words. in Gr. a Latin*, dans les *Trans. of the amer. philol. assoc.*, XXIII (1892), 35 s. V. l'*Index*, p. 151-155.

devient πασά-ς, sitôt qu'il passe en grec ; M. H. Pernot n'est connu parmi les Grecs que sous la désinence ὁ Περνός. J'ai dit ailleurs comment un de mes élèves de l'École des Langues orientales vivantes, nommé Barrabé, recommandé par moi à quelques amis de la société athénienne, s'entendait aussitôt désigner sous la forme ὁ Μπαρράμπές.

Le second fait est que, en grec ancien comme en grec moderne, une désinence n'est jamais indifférente, et présente, sauf dans certains substantifs de la troisième déclinaison (cf. πατήρ, μήτηρ, etc.), un caractère générique. Ainsi un substantif finissant par un ω au nominatif singulier, ne saurait être ni masculin ni neutre : il est inévitablement féminin.

Le troisième fait, enfin, c'est que, dans le cas qui nous occupe, les noms hébraïques, dans leur passage en grec, revêtent précisément cette désinence -α du neutre de la troisième déclinaison.

Tels : τὸ μάννα Nu., 11, 6, qui ne repose nullement sur la forme araméenne מַנָּא, mais bien sur le מָן hébreu, puisque nous trouvons μὰν d'abord dans l'Ex. 16, 35. Ce substantif a donc suivi le même chemin que מִרְיָם = Μαριὰμ = Μαρία ; πάσχα = פֶּסַח, νάβλα = נֵבֶל, etc., sans compter les noms de villes : Σόδομα = סְדֹם, Ἱεροσόλυμα = יְרוּשָׁלַיִם [1].

Nous espérons donc avoir établi d'une façon indubitable le caractère de neutre de l'α de nos noms des lettres, qui s'appuyait de plus sur le neutre γράμμα.

Il faudrait bien se garder, à ce propos, de croire que ces neutres en -α sont de création postérieure, puisqu'ils sont indo-européens [2]. Quant à supposer que les Grecs ont appris à lire sans savoir que les signes appris s'appelaient des γράμματα ou qu'ils ont été des années avant de tirer γράμμα de γράφω, c'est méconnaître la rapidité

1. Voir à ce sujet Thackeray, *Gramm. of the O. T. in Gr.*, 1909, 167, 10. Voici quelques autres exemples qui me sont communiqués par M. J. Rouffiac, auteur d'une excellente étude intitulée *Recherches sur les caractères du grec dans le N. T. d'après les Inscriptions de Priène*, Paris, 1911, ancien élève de M. A. Deissmann, actuellement mon élève à l'École des Hautes-Études et dont je suis heureux de citer ici le nom : « τὸ σίκερα, שֵׁכָר, Lev., 10, 9 ; Esaïe, 24, 9 ; Luc, 1, 15, boisson fermentée ; ἀλληλούια [du neutre, III Macc., 7, 13] = הַלְלוּיָהּ ; M. Rouffiac mentionne également les toponymes τὰ Γόμορρα = עֲמֹרָה, Gen., 19, 24 et N. T., où on trouve aussi la forme féminine [entraînée par la desinence, voir ci-dessus p. 15, n. 1] ; τὸ Σινά = סִינַי, Josèphe dit τὸ Σιναῖον ; Γαζηρα = גֶּזֶר, II Rois, 5, 25 ; Καινα = קַיִן [ou αι transcrivant le *yod* se montre bien encore comme diphtongue], Juges, 4, 8 B ; Μαανὰ = מַחֲנַיִם, Josué, 13, 30 ; autres noms de ville en α, indéclinables, dans Nombres, 33, 12, 29, 34, etc. »

2. Voir K. Brugmann, *Gr. Gramm.*[3], 1900, p. 189, § 189, *b*.

de leur esprit, facile à créer des mots, jadis comme aujourd'hui.

Que si maintenant, de l'accumulation de tous ces détails, nous tâchons de nous élever à quelques considérations générales, dont ce serait ici le lieu, nous pouvons, je crois, envisager d'un nouveau biais les théories ou plutôt les idées présentées récemment par divers savants au sujet des origines de l'alphabet grec.

Pour M. Evans et M. Salomon Reinach, dont M. R. Dussaud a résumé comme suit l'opinion [1], les caractères alphabétiques tirés de l'écriture crétoise — demeurés d'ailleurs indéchiffrés — furent apportés par les Philistins en Palestine, d'où les Phéniciens auraient tiré l'alphabet connu.

Voici, d'autre part, ce que nous dit M. R. Dussaud, lui-même, dans *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907, p. 84 : « Il n'est plus certain *a priori* que l'alphabet phénicien soit antérieur aux alphabets grecs. Il y a lieu tout au moins de l'établir. » M. Dussaud continue à énumérer les arguments en faveur des origines phéniciennes ; puis, il détruit ces quatre arguments l'un après l'autre (p. 84 suiv.), avec une netteté, devons-nous dire, qui fait réfléchir. On n'a pas trop, pour y répondre, des arguments les mieux trempés.

M. Salomon Reinach écrit, d'autre part : « Non seulement la Grèce mycénienne, continentale et insulaire a possédé un système propre d'écriture, mais elle en a fait, du moins en Crète, un usage fréquent et elle l'a propagé sur les deux continents voisins avec lesquels elle entretenait des relations [2]. »

Les hypothèses assurément sont un des privilèges, sont même une des nécessités de la science. Mais nous avouons humblement ne pas saisir la question présentée en ces termes.

Dans cette question de l'alphabet, il entre, en réalité, deux questions qu'il y a, pensons-nous, un intérêt de premier ordre à distinguer, clairement et nettement, l'une de l'autre.

Il y a la question des origines de l'alphabet grec, tel que nous le connaissons, celui de l'archontat d'Euclide, de l'an 403 av. J.-C.

Et il y a la question des origines de l'alphabet phénicien.

Pour la question des origines de l'alphabet grec, il ne semble pas qu'il puisse exister le moindre doute. Pour nous en tenir au point particulier traité dans notre travail, nous croirons à l'origine

1. R. Dussaud, *op. laud.*, 297. Voir Salomon Reinach, *Anthropologie*, V, 1894, 407-415 ; XI, 1900, 497-502 ; *Chroniques d'Orient*, II, 1896, p. 464.

2. *Anthropologie*, XI, 1900, p. 498. — Voir dans les *Scripta minora*, *op. laud.* (et déja dans les *Chr. d'Or.*, II, 464), les spécimens de l'alphabet crétois rapprochés des autres alphabets (Chypr., phén., etc.), 57, 66, 71, 76, 84, 89, etc.

grecque de l'alphabet sémitique, quand on nous aura démontré que c'est *lamed* qui vient de λάμβδα ou λάβδα, et non point λάβδα qui vient de *lamed*, ce qui établit ou plutôt confirme les origines phéniciennes de l'alphabet grec. Les Grecs n'ont pas appris les noms sans prendre les choses. Et l'on peut ajouter : *Ab uno disce omnes.*

L'argument, séduisant au premier abord, d'après lequel la chose n'aurait pas été empruntée avec le mot, ne nous paraît pas irréfutable. Βαιτυλία, nous dit-on [1], est d'origine sémitique : il est cependant certain que les Grecs vénéraient des bétyles avant d'avoir emprunté le mot. « Tous les jours nous observons qu'une vieille coutume reçoit chez nous un nom étranger et reprend sous lui une vogue nouvelle. » Mais il ne s'agit pas ici d'*un mot*. Il s'agit d'une *série de mots*. La différence est capitale. On ne connaît pas jusqu'ici d'emprunt fait par un peuple à l'autre, qui se bornerait aux noms des lettres, en excluant les lettres elles-mêmes. Le processus que, dans l'espèce, il faut supposer, ne se laisse guère réaliser, je veux dire transposer dans la réalité. Les Grecs prêtent leurs lettres aux Phéniciens, qui leur en apprennent les noms. Cet échange de bons procédés paraît peu probable sur le terrain alphabétique. Pour ce qui est du sens des lettres, nous le répétons, peu nous importe de savoir si *lamed* signifie à l'origine *aiguillon de bœuf* ou tout autre chose [2]. Nous nous en tenons à la forme, et l'étude de celle-ci établit l'origine hébraïque surabondamment.

Il y a maintenant la question des origines de l'alphabet phénicien, qui, au surplus, n'est point nouvelle. Ces origines, jusqu'ici, passaient pour égyptiennes. Que l'on penche aujourd'hui pour des origines mycéniennes, crétoises, égéennes ou mésopotamiennes [3], hittites, si l'on veut, c'est là une question tout à fait à part et, si j'ose dire, indifférente à la question des origines de l'alphabet grec lui-même.

Car il ne suffit pas de concéder, comme fait Evans, que « aux Phéniciens appartient l'honneur d'avoir perfectionné ce système et de l'avoir rendu purement alphabétique... C'est ainsi que les Grecs ont reçu leur alphabet d'une source et sous une *apparence* sémitiques [4] ».

1. Dussaud, *Les Arabes*, etc., p. 87.

2. R. Dussaud, *ibid.*

3. V. Lidzbarski, *Handb. der nordsem. Epigr.*, *op. cit.*, 174, 3; voir aussi Praetorius, *Z. D. M. G.*, LVI (1902), 676 (à propos des Φ X Ψ); Friedrich Delitzsch, *Die Entstehung des ältesten Schriftsystems oder der Ursprung der Keilschriftzeichen*, Leipzig, 1897, p. 9 suiv.

4. *Apud* S. Reinach, *Chron. d'Or.*, II, 466, *sub* « P. 367 ».

Cette *apparence* est une grosse réalité. Quand nous empruntons aux Anglais le mot *budget*, la réalité est que nous leur empruntons un mot *anglais*. L'étymologiste seul peut se préoccuper de la question de savoir si *budget* repose sur notre ancien mot *bougette*. Si les Grecs empruntent leur alphabet aux Phéniciens, la réalité est qu'ils ne l'empruntent pas aux Crétois. Il serait peut-être sage, si l'on veut, pour un moment, s'arracher à la griserie égéenne, de ne point mêler à ces débats la gloire de la Grèce. Il semble qu'il y ait comme un désir de l'exalter, dans l'affirmation d'un alphabet crétois antérieur à l'alphabet phénicien [1]. A quoi bon ? C'est faire la partie trop belle aux contradicteurs. Car la Grèce n'aurait rien à gagner au fait d'avoir laissé inutilisés les trésors de son sol propre, pour aller s'instruire, ensuite, chez les Sémites, sans compter que les Crétois le sont peut-être eux-mêmes [2]. Ici comme toujours nous pensons qu'il y a lieu de séparer les questions purement scientifiques de toute question de nationalisme hellénique.

Nous avons jusqu'ici essayé d'établir, toujours grâce au grec moderne, les formes primitives du nom de notre lettre — *lamd*, en hébreu, λάϐδα, en grec ; nous avons écarté, en tant que forme primitive, le λάμϐδα, avec μ devant ϐ ; mais nous n'avons pas encore expliqué d'où venait ce μ du λάμϐδα, qui, dans l'usage courant, du moins dans l'écriture, a fini par l'emporter sur son ancêtre λάϐδα, sans μ.

Nous allons étudier ce fait en quelques mots.

Ce μ du λάμϐδα doit être conçu comme un développement postérieur de la forme première, et ce nom ajouté, ainsi que cela fut fait quelquefois (Schulze, Mayser, Crönert, v. ci-dessous), mais sans l'appui de nos preuves, aux exemples d'un phénomène fréquent en grec, dont, toutefois, on n'a pu encore déterminer exactement ni la date, ni la zone, ni la nature : il s'agit du développement parasite d'une nasale entre voyelle et consonne, comme dans ἀντίγραμφον, λήμψεσθε, etc., etc.

Voici d'abord la bibliographie que nous en pouvons dresser et qui remonte au commencement du XIXe siècle, avec :

Sturz, *De dial. maced. et alex.*, 1808, p. 130 s. Puis, après un intervalle assez grand, Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig, 1841, 108 — où on nous signale μϐ comme rendant sou-

1. Evans, *Scr. m.*, p. 18.

2. Evans l'accorde, *apud* S. Reinach, *Chr. d'Or.*, II, 466, *sub* « P. 334 », et 467, *sub* « P. 371 ».

vent le ב simple (Νομβᾶ = נבה, etc.) ; p. 192, C in fine (où on lit Σφονδομφανής). Enfin, après un nouvel intervalle assez considérable, viennent : K. Foy, *Lautsystem der gr. Vulgärspr.*, 1879, 68 s.; Baunack, *Inschr. v. Gortyn*, 1885, p. 56 s.; Bechtel, *Zu ion. Inschr.*, 1887, p. 100; Jkl Ph., Suppl., XVI, 1888, p. 824; Brugmann, *Ind. F.*, I (1892), 174; Kühner-Blass, *Ausf. Gramm. d. gr. Spr.*, II, 1892, 472; S. Krauss, *Zur gr. u. lat. Lexikogr.*, etc., B. Z., II (1893), p. 526; W. Schulze, *Samstag*, K. Z., XXXIII (1893), 366-386 (c'est le travail principal); Baunack, *Ind. F.*, IV (1894), 188; Brugmann, *Ind. F.*, III (1894), 263; G. Meyer, *Ind. F.*, IV (1894), 330 s.; Schultze, *Orthographica*, Marbourg, 1894, p. III-XXXVI; Smyth, *The sounds a. inflect. of the gr. dial., Ionic*, 1894, 135; Winer-Schmiedel, *Gramm. d. neustest. Spr. id.*, ed. VIII, 1, 1894, p. 64, § 30, n. 70 : G. Meyer, *Gr. Gramm.*[3], 1896, 85, 385; K. Dieterich, *Untersuchungen zur Gesch. d. gr. Spr.*, 1898, 92 s.; Schweizer, *Gramm. d. pergam. Inschr.*, 1898, p. 189 s.; Meisterhans, *Gramm. d. att. Inschr.*[3], 1900, 183 s.; A. Thumb., B. Z., IX (1900), 407; Reinhold, *De graecitate Patrum*, etc., dans *Diss. philol. Hal.*, XIV (1901), 46-48; A. Thumb, *Die gr. Sprache im Zeitalter des Hellen.*, 1901, 135 s.; Crönert, *Memoria græca herculanensis*, 1903, 65; Nachmanson, *Laute u. Formen d. magnet. Inschr.*, 1903, 168, C; Kretschmer, *Der heut. Lesb. Dial.*, 1905, 170 s.; Mayser, *Gramm. der gr. Papyri aus der Ptolemäerzeit*, 1906, 194 s.; R. Helbing, *Gramm. d. Septuaginta*, Göttingen, 1907, 22, d.; H. Pernot, *Phonétique des parlers de Chio*, 1907, 534; K. Dieterich, *Spr. u. Volksüberl. d. Südl. Sporaden*, 1908, 84; Lidzbarski, *Ephem. z. sem. Epigr.*, II, 1908, 137 (Σαμβαθαῖος en regard de שַׁבְּתַי; p. 137, 7 νάμβλας; intéressante dissertation sur σαμβύκη, où on a oublié de citer *Et. de phil. néogr.*, 1892, LXXX-LXXXI); Thackeray, *Gramm. of the O. T. in Greek*, Cambridge, 1909, p. 108, § 22 s.; cf. p. 121, § 43, 1; A.-Ch. Boutouras, Ἀνακοίνωσις περὶ τοῦ παρασιτικοῦ ἐρρίνου (annonce d'un travail spécial sur la matière), Χαραυγή, 15 janvier 1912, 1-2 (aussi tirage à part).

Sans entrer ici dans l'examen approfondi d'une question que l'on ne saurait traiter en passant, nous exprimerons simplement la surprise que l'on n'ait pas rattaché le phénomène ci-dessus à un phénomène moderne qui présente avec le nôtre des ressemblances frappantes.

Hatzidakis, sans même songer au développement de la nasale dans un cas tel que Παφλαγόνων (Schulze, *Op. laud.*, 309), signale[1]

1. Ἀθηνᾶ, XVII (1905), 223.

le développement d'une nasale dans Ἀνθήνα (Ἀθήνα = Ἀθῆναι), Μάνθος (Matthieu) et Σαμφώ (sur Σαφώ, pas sur Σαπφώ, comme le croit l'auteur, mais que ne dit plus personne).

Voilà un développement de nasale devant spirante — θ et φ — contraire à toute phonétique moderne, où le ν tombe devant θ, φ et spirante en général. A y regarder de près, les choses s'expliquent facilement. De ce dernier phénomène il faut rapprocher, en effet[1], cet autre fait, souvent relevé par nous, que, alors que le ν disparaît aujourd'hui sans exception de pays grec[2], devant le θ, cependant, dans certaines régions grecques, dans les îles ioniennes, entre autres, on dit ξανθός, ἄνθρωπος, ἄνθος, alors qu'il n'est pas possible, comme le veut Hatzidakis (*l. c.*), d'y voir la moindre influence savante. Ἄνθος serait tout aussi savant à Corfou qu'à Chio, peut-être même moins à Corfou qu'à Chio, où la forme dominante pour *fleur* est λουλούδι. Et pourtant à Corfou, il garde son ν, comme j'ai pu le constater par moi-même, tandis qu'à Chio on dit couramment ἄθος, ἄθια, ἀθόνερο (ἀθθόνερο, dans les patois à redoublement, tel que celui de Pyrgui ; v. aujourd'hui Pernot, *Phonétique des parlers de Chio*, Paris, 1907, 430).

Cela tient simplement à ce que les conditions phonétiques ne sont pas les mêmes dans ἄνθος et πενθερός, connu partout sans ν, πεθερός. C'est que dans celui-ci, le ν est précédé d'un ε, tandis que dans ἄθος, il est précédé d'un α.

Or l'*a* moderne se présente à nous avec une physiologie toute spéciale. Cet *a* contraste avec l'ancien, sur la nature duquel il peut nous instruire par comparaison. En grec ancien, l'*a* demandait certainement une bien moins grande ouverture de la bouche, puisque des *élisions* telles que celles de α devant ι, dans παρίστημι, par exemple, y sont possibles, alors que de nos jours, en cas de rencontre, α l'emporte sur toute autre voyelle. Physiologiquement, ce n'est explicable que par ce que nous venons de dire : une ouverture de la bouche plus forte que partout ailleurs[3].

1. Voir à ce sujet notre Ῥωμ. θέ., 1901, 73 s.

2. Thumb, *Handb.*, 1910, p. 21, § 33, 1, cite ἄνθος, ἄνθρωπος « in Norden », mais sans s'expliquer encore sur l'étendue du phénomène et sans constater la présence de l'α.

3. En latin, l'*a* devait ressembler à celui des Grecs, ce qui expliquerait des phénomènes tels que Acrigentum, conficio, etc. Exemples dans Kühner-Holzweissig, I, 1912, 101, β. — Pour en revenir au grec moderne, la tendance actuelle va plutôt à l'amuissement total du ν dans toutes les positions devant spirantes, c'est-à-dire dans ἄθρωπος aussi bien que dans πεθερός. La preuve en est, d'une part, que ἄθρωπος domine dans des régions entières (Constantinople, Chio, Crète, etc.), et que, d'autre part, dans le ἄνθρωπος de Corfou, le ν n'est jamais un ν franc, mais au contraire, touche

Mais si la bouche reste très ouverte, l'air, à l'inspiration, rentre dans la cavité buccale par masses plus grandes, fait pression et se répercute ainsi sur les fosses nasales, circonstance éminemment favorable au développement de la nasale.

Il se trouve précisément que la plupart des mots munis de cette nasale parasite, se présentent à nous, tel ἀντίγραμμον (Meyser, *l. c.*), avec un α devant cette nasale [1]. Toujours est-il que c'est le cas pour notre λάμβδα. Il appartient bien à cette catégorie de phénomènes. C'est le même *m* que nous avons, d'ailleurs, dans le français *samedi* de *sambatum* et qui s'est développé en latin, hâtons-nous de le dire, indépendamment du grec σάμβατον, où il ne saurait y avoir qu'une spirante, car, autrement, comme nous l'avons marqué ci-dessus, le *b* aurait persisté en tant qu'explosive, tandis que la seule forme σάβατο est connue aujourd'hui. Pour des raisons analogues, dans λάμβδα, le μ n'a pu se développer que devant β spirante. D'après ce que nous disons plus haut, s'il s'était développé devant *b* explosive, le *b* serait demeuré tel sous l'influence de ce μ, tandis qu'il n'y a pas aujourd'hui d'explosive dans λάμβδα.

C'est même parce que le β dans ce nom de lettre, est resté spirante, un certain temps, que nous avons à constater, dans le grec postérieur, deux aboutissements nouveaux de ce λάμβδα, λαβδα, d'une part, où β et δ sont spirantes et n'ont, par conséquent, rien à voir avec le λάβδα primitif, et λάμδα, qui nous représente la prononciation moderne généralement répandue.

Commençons par ce λάμδα, qui repose directement sur λάμβδα. Observons du même coup que la combinaison μδ est aujourd'hui possible, uniquement parce que δ est aujourd'hui spirante, puisque ce groupe ne peut reposer sur la tradition et puisque le δ ne peut représenter une explosive ancienne, attendu que ce groupe μδ, avec δ explosive, est inconnu à la langue ancienne (voir ci-dessus, p. 11).

Cette prononciation λάμδα est aujourd'hui en Grèce la prononciation courante. Ce qui est assez piquant, c'est qu'on fait de la phonétique sans le savoir, puisque tous, maîtres d'écoles, professeurs, puristes, sont persuadés qu'ils prononcent λάμβδα [2], par un β interconsonantique, alors que tous ils disent bravement λάμδα.

de moins en moins le haut du palais, en d'autres termes, occupe des positions de moins en moins nasales — ou voisines des fosses du même nom — et s'apprête par cela seul à disparaître. Voir Ῥω. βέ., *op. cit.*, 71 s.; Ῥόδα καὶ Μῆλα, II, 1903, 17 s.

1. Il y a certainement à distinguer dans ces phénomènes, comme le veut Thumb (*Hellenismus, l. c.*); ainsi λήμψεσθαι est sûrement analogique, v. Thackeray, *l. c.*

2. *Essais*, II, cm, Schulze, *op. laud.*, 370.

Cela tient à ce que cette prononciation, λάμβδα, est simplement impossible, parce que le grec moderne, pas plus que le grec ancien, ne tolère trois consonnes consécutives, quand l'une d'elles n'est pas une liquide [1]. Le grec ancien supportait même comme troisième élément un μ, dont le grec moderne ne s'accommode plus. C'est pourquoi λάμβδα aboutit à λάμδα, car, c'est la consonne médiane qui est sacrifiée en cas pareil. Ainsi, à côté de ἕκτος, au lieu de *ἕκστος (rappr. ἕξ et *sextus* ; voir G. Meyer, *Gr. Gramm.*[3], 353), nous avons πέμπτος, où la consonne médiane subsistait anciennement Elle a disparu de bonne heure. Aux exemples de Crönert (*op. laud.*, 68, n. 1) j'ajoute un exemple daté qui lui a échappé : ΠΕΜΤΟΝ dans Le Blant, *Inscr. chr. de la Gaule*, II, 1865, p. 77, N. 415, [l. 9], du 7 février 441 de notre ère.

M. Le Blant corrige en πέμπτον. Il n'y a aucun lieu de le faire [2]. Le grec moderne garantit la leçon. Il suffit aujourd'hui d'entendre parler les puristes eux-mêmes, pour se convaincre que, d'ailleurs, sans s'en douter, ils disent invariablement πέμτος, de même σύμτωμα, σύμτωσις, etc. Le gosier, c'est-à-dire la nature, parle moderne.

Prévenons, à cette place, une objection que l'on pourra nous faire.

Nous avons soutenu, nous dira-t-on, que, si la forme ancienne avait été λάμβδα, par un B, ce B se retrouverait aujourd'hui. Et voici qu'à présent nous nous appuyons sur une règle d'après laquelle la consonne médiane disparaît. Donc, λάμβδα ancien aurait pu tout aussi bien devenir λάμδα et ce λάμδα, nous venons, à l'instant, d'en établir l'existence.

Il y a une distinction importante à faire. Dans le premier cas envisagé, le cas supposé d'un λάμβδα ancien, β serait une explosive, dans le second, dans le λάμβδα devenant λάμδα, β représente une prononciation artificielle d'après la lettre et, par conséquent, est une spirante. L'explosive sonore en aucun cas ne disparaît à notre connaissance en grec moderne. Le groupe *mb* est, au contraire, un groupe soudé si intimement que, dans plusieurs dialectes, à Syra, par exemple, à Lesbos, à Chypre, etc. — par conséquent dans des zones phonétiques diffférentes — ce groupe *mb* se réduit

1. V. Ῥόδα καὶ Μῆλα, IV, 1907, 218 s., l'article intitulé *Grec ancien et grec moderne* : le même phénomène que dans *ἕκστος = ἕκτος (voir ci-dessous), s'observe dans le traitement grec μπαξές, du turc باغچه qui nous offre les trois consonnes غچ *ghtch*-d'affilée. — Voir A. Thumb, *Handb. d. ngr. Volksspr.*[2], 1910, 24, § 37 ; Νουμάς; N. 367, 22 novembre, 1909, 1-2.

2. Il corrige également, *ibid.* [l. 2-3], τεσσεράκοντα, qui est bon. Cf. τέσσερα, etc., etc.

à un simple *b* ; c'est déjà ce qui arrive dans la langue commune à l'initiale : μπορῶ, etc., etc.

Les exemples de la disparition d'une nasale devant consonne, recueillis par G. Meyer (*Gr. Gramm.*[3], 381, § 294), tels que νυφέων (ajouter Ἀφιτρίτη, Ἀφιάρης, ἀφί d'après P. Kretschmer, *K. Z.*, XXIX (1887), 435 s.), me paraissent précisément devoir être repris au point de vue du grec moderne (v. Στὸν Ἴσκιο τοῦ πλατάνου, 1911, 38, n. 1). Ainsi, entre autres, les graphies πεδεκαίδεκα (= πεντ.), ἐξαγοδι (= ντ), γένοδαι (= ντ) de l'inscr. de Sillyon, en Pamphylie (Collitz, 1267, t. I), ne peuvent, suivant toute évidence, présenter autre chose qu'une prononciation *d*, réduction du groupe *nd*, qui se retrouve à notre époque dans les mêmes conditions que celles du groupe *mb*, relevé dans le texte ci-dessus. On sait que τ après ν se prononce aujourd'hui comme un *d* et qu'il y a de cela des exemples anciens, cf. Orelli, *Del. Inscr.*, 2160, δια πανδων, ἐνδὸς = ἐντός. *Sitz. b. d. k. k. Ak. d. W. z. Berl.*, XXXV, 1888, p. 885 (Héraclée du Pont; l'inscription paraît ancienne, v. *ibid.*), où nous voyons précisément le δ servant au même usage à peu près que dans les inscriptions ci-dessus. Cf. J. P., *Mém. de la Soc. de Ling.*, VI (1885), 41, 1. On connaît, d'autre part, la jolie explication de P. Kretschmer établissant qu'en lycien — où le sens des mots nous échappe — nous pouvons constater néanmoins d'une façon sûre le changement de *nt* en *nd*[1]. Il n'y a rien d'extraordinaire à ce que le fait se soit identiquement produit en Pamphylie dès l'antiquité.

En d'autres termes, il est impossible, à notre sens, de tirer au clair, sans le secours du grec moderne, les exemples accumulés par G. Meyer, dans l'endroit que nous avons cité de sa grammaire. Il y aurait, en dernière analyse, à diviser ces faits en deux grandes catégories : 1° νυφέων, Νυφόδωρος, Ὀφάλιος, ἀθρῶπος (chypr.), Κόσυβος, Κωστάντιος, etc., Σαλυβρία, Σμίθιος, νύφαι, Ἀφιάρεως, Ἀφιτρίτη : disparition de nasale devant spirantes ; 2° Ὀλύπιος, etc., Πόπις, Ἀτιόχου, ἐπόλι (= ἐμ πόλη), Σαλυπριανός, Νέαδρος, Νίκαδρος, ἀστυνομοῦτος, γράψατας (égyptien), Ἀλέξατρος (*item*), Ἀταλάτη, Ἀδρομάχη, Τιμάδρα, Τυτάρεως, Αἴατος, πτερόετα, Ὀλυπιόδωρος, Λάπων, Ἐκέλαδος (tous ceux-ci attiques); ταλάτων, ἀτί, ἐπιότα, πάτα, ἰότα, ἀδριjάταν, πεπαμέρων, ἰτύχα, τὸχῶρον, τῶκασιγνήτων, τὰπτόλιν (tous exemples chypriotes), ἀτρόποισι, πεδεκαιδεκα, ἀδριjῶνα, κατεFέρξοδυ, ἐξαγοδι, γένοδαι (pamphyliens) : réduction de *nt* à *nd* et de *nd* à *d*, pareillement de *mp* à *mb*, puis à *b* et notation, tantôt phonétique par δ, tantôt, embarrassée, par τ ou π.

1. P. Kretschmer, *Einl. in die Gesch. d. gr. Spr.*, 1896, p. 293 suiv., 296 s.

On aurait donc eu, dans l'espèce, aujourd'hui, en partant du *lambda*, plutôt λαβδα, peut-être même, par attraction, λάβδα. Cette forme n'existant pas, nous pouvons maintenir notre assertion, que le grec moderne nous force de remonter à une forme ancienne et primitive λάβδα, non λάμβδα.

Des objections nous ont été faites cependant par un excellent linguiste, M. Hubert Pernot, à qui nous parlions de notre travail et des résultats auxquels nous aboutissions. Pour lui, qui ne nie pas, d'ailleurs, le bien fondé de la forme λάβδα, le *b* médial, explosive ou spirante, aurait disparu, même en admettant λάμβδα (*lambda*) comme forme primitive et nous aboutissions aujourd'hui à λάμδα. Pour nous, en admettant même ce point de vue, nous dirions encore que le grec moderne, par une autre voie, nous aide à déterminer la forme primitive ancienne et que le λάμδα actuel est tout aussi concluant en faveur d'un λάβδα primitif que l'absence d'un *lambda,* avec l'explosive. En effet, nous avons établi tout à l'heure que la forme λάμδα constituait un phénomène des plus récents (ci-dessus, p. 25). Il ne peut donc pas reposer sur un λάμβδα avec β explosive, il repose sur un λάμβδα avec β spirante (voir ci-dessous). Et ce groupe μδ, à son tour, est possible aujourd'hui, précisément, comme nous l'avons remarqué (ci-dessus, p. 24), parce que δ est spirante. Si donc, quand il était explosif, il ne subsistait pas après μ, cela nous ramène, logiquement, au groupe primitif λάβδα sur le μδ de l'hébreu.

Nous sommes maintenant en mesure de nous rendre compte de la forme λάβδα, laquelle est moderne et ne doit pas être confondue avec le λάβδα primitif, à explosives. Dans ce λάβδα, provenant de λάμβδα, prononcé d'après la lettre avec des spirantes, nous avons l'aboutissement d'une des deux manières dont sont traités les mots de cette sorte, quand ils sont de provenance savante : ainsi λάμβδα devient, soit λάμδα, par chute de la consonne interconsonantique, comme nous venons de le voir, soit λάβδα, par chute de la nasale μ devant spirante. Nous avons un pendant de ce traitement dans πέμπτη, donnant, d'une part, πέμτη (ci-dessus, p. 25), de l'autre : *πεμφτη, πέφτη (voir aussi Thumb, *Neugr. Volksspr*, 1910, § 33, 3 et penser aux phénomènes tels que σύβουλος, συβούλιο, συβουλεύω, συβαίνει, fréquents dans le parler de tous les jours. Voir aussi Ῥοδα καὶ Μῆλα, II, 1903, 19 s.).

Ce phénomène de la chute du μ, est relativement ancien, c'est-à-dire qu'il remonte au temps où, précisément, β avait cessé d'être explosive, *b*. Ainsi lisons-nous dans les *Papyrus Erzherzog Rainer*, II, 1887, 83 (ce papyrus est du commencement du IVe siècle,

voir *ib.*) : εϐηθλεεμ, pour ἐνϐ., c'est-à-dire pour ἐμϐ. Il ne faut donc pas oublier que, dès cette époque, dans les mss., a pu se glisser un λάϐδα, qui n'aurait rien d'ancien. La tradition paléographique sur ce terrain est peu sûre ; il faudrait distinguer, parmi les λάϐδα, ceux qui sont du fait des auteurs anciens eux-mêmes et ceux qui proviennent des scribes — distinction qui nous paraît impossible à établir [1].

Un exemple sûrement moderne de cette graphie, le plus ancien à notre connaissance, est celui qui nous est fourni par Léon ou Léonce Pilate, le professeur de grec de Pétrarque, car, un détail curieux à noter, c'est que le grand poète avait appris le nom de cette lettre sous cette forme de λάϐδα, comme nous le voyons chez M. P. de Nolhac (*Revue de philologie*, XI (1887), 105, rappr. 102, 104; J. P., *Essais*, II, 1889, CIII; P. de Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme*[2], 1907, t. II, 170). Tout au rebours, Constantin Lascaris, l'érudit, était moins près de la vérité que ce pauvre ignorant de Pilate. Dans son *Grammaticæ compendium*, 1557 (p. 389), il écrit λάμϐδα, qu'il croyait évidemment plus classique. A lui revient selon toute évidence la fausse graphie du ϐ, qui a prévalu en Occident.

Un point nous reste encore à mettre en lumière. On a souvent cru que *lamed* étant en grec un mot *étranger*, y avait subi un traitement particulier, d'où l'hésitation entre λάμϐδα et λάϐδα. Mais à considérer les choses scientifiquement, il n'y a ni étrangers ni, comme disaient les Grecs, de *métèques* en matière de langage. Les mots importés sont mis tout de suite sur le même pied que les mots héréditaires et deviennent, comme eux, bien national. Nous avons précisément établi que le *lamd* sémitique avait été traité comme une forme indigène. Pour en achever la longue histoire, notons qu'en Grèce même, aujourd'hui, suivant les récentes méthodes d'enseignement, on ne dit plus que λά [2], et, suivant des méthodes d'épel plus récentes encore, un simple son λ — dernier témoin, dernier survivant du sémitisme originaire, car, que l'on nous permette encore une fois, d'y insister, en terminant, nous pensons bien avoir établi l'origine phénicienne de l'alphabet grec — puisque c'est aujourd'hui une nouveauté que de l'établir. Nous

1. Exemples dans Crönert, *op. laud.*, 73, 1, où aussi un exemple de Macrobe. Mais Crönert n'a pas l'air d'avoir su qu'il y avait deux λάϐδα, un ancien avec explosives, un moderne avec spirantes.

2. Pour les noms des lettres latines, où il n'y a plus rien de sémitique, voir W. Schulze, *Die lateinischen Buchstabennamen*, S. B. d. k. k. pr. Ak. d. W., XXIII-XXIV, 28 avril 1904 760 s. ; Kühner-Holzweissig, I, 1912, 1 s.

sommes arrivé à ce résultat surtout par le grec moderne et c'est ce que nous voulions faire ici ressortir. Le grec moderne, l'histoire du grec moderne est, en elle-même et par elle-même, une discipline digne d'intérêt. Mais nous avons montré au cours de ce mémoire qu'il doit être interrogé toutes les fois qu'on se trouve en présence des formes du grec le plus classique. Il ne s'agit pas ici de la question du grec. Il s'agit du grec moderne en tant qu'instrument scientifique. Voici donc que, dans une question importante, celle des origines de l'alphabet grec, dans l'établissement, par contre-coup, de la forme sémitique primitive, il a eu son mot à dire. Il a été — l'image est à sa place — notre fil d'Ariane dans ce labyrinthe nouveau où s'est engagé l'alphabet grec de nos jours.

Jean Psichari.

SPINOZA ET L'AUTORITÉ DE LA BIBLE

Spinoza est peut-être le philosophe moderne sur qui on a le plus écrit. La nature de sa doctrine et davantage encore la forme sous laquelle elle se présente devaient attirer commentateurs et interprètes. Quelle jouissance intellectuelle délicate, en vérité, que de s'appliquer à reconstruire un système qui laisse une si grande liberté à notre sagacité inventive ! Aussi eût-il été possible de prévoir qu'on ne s'entendrait que difficilement sur le sens exact de toute la pensée du philosophe — et aujourd'hui encore son interprétation offre des problèmes essentiels dont la solution divise les historiens de la philosophie.

Cependant, il est à remarquer que les efforts de ces derniers ont surtout porté sur l'*Ethique* et sur les petits écrits de Spinoza qui s'y rattachent directement. Le *Traité théologico-politique*, qui nous intéresse principalement ici, a été beaucoup moins favorisé par eux. Certes, il ne pouvait être question de l'égaler en importance à l'*Ethique*, dont la valeur doctrinale est décisive. Et puis, nous ne l'oublions pas, tout le *Traité* n'appartient pas aux philosophes : les historiens de l'exégèse et de la critique biblique y revendiquent légitimement leur part, qui est respectable. Néanmoins, à considérer cette incertitude qui plane sur certains points, et non des moindres, du spinozisme, on ne peut manquer de trouver, à tout le moins, imprudent, qu'on ne se soit pas arrêté davantage à une œuvre qui, impuissante, peut-être — nous verrons que ce n'est pas l'avis de tous les historiens — à trancher certains débats, pourrait au moins les éclairer ou, au contraire, les compliquer.

Les historiens de la philosophie lisent d'ordinaire le *Traité*, l'esprit préparé par les doctrines de l'*Ethique* ; ils pressentent dans la première œuvre le germe de la seconde, et c'est avec juste raison, et nous verrons qu'on y en peut même retrouver les lignes essentielles déjà pleinement formées. Mais où leur recherche nous paraît

incomplète et leurs conclusions précipitées, sinon peut-être inexactes dans leur ensemble, c'est quand ils n'y voient que cela, alors qu'il s'y trouve encore autre chose qui pourrait bien en être la négation. A les en croire, tout s'harmoniserait entre les deux ouvrages ainsi qu'au sein du *Traité théologico-politique* ; on ne soupçonne même pas, à les lire, que ce dernier écrit renferme des thèses qui, par leur inspiration biblique, débordent — en apparence ou en réalité, ceci précisement est à débattre — le cadre de l'*Ethique* [1]. Et pourtant, comme nous le montrerons, l'existence de ces thèses est indubitable ; à telles enseignes même qu'un pénétrant historien de la philosophie qui, lui, s'en était avisé, s'en est autorisé, il n'y a guère longtemps, pour proposer des conceptions fondamentales de l'*Ethique* une interprétation singulièrement hardie, dont les conclusions, couvertes de l'autorité de Victor Brochard, et qui sont autre chose qu'un simple écho de certains paradoxes désuets, doivent donner à réfléchir : « Le Dieu de Spinoza, soutient M. Brochard, est beaucoup moins différent qu'on ne l'a cru quelquefois de la tradition judéo-chrétienne... C'est une pensée juive qui est l'âme de son système [2]. » On peut penser, comme nous le montrerons plus loin, que l'opinion de l'éminent historien est plus brillante que solide. Elle ne nous en confirme pas moins l'importance et l'intérêt du problème qui s'était posé à nous avec une insistance croissante au cours de la lecture du *Traité* et dont nous avons vainement cherché une solution satisfaisante dans les travaux courants sur Spinoza [3].

Qu'il nous soit donc permis d'attirer ici sur ce sujet l'attention des lecteurs qu'intéressent la pensée de Spinoza et ses rapports avec la doctrine de la Bible. Nous nous proposons de montrer brièvement que, s'il faut tout d'abord convenir que, dans le *Traité*, Spinoza professe des croyances religieuses d'origine biblique qui ne se

1. Citons, à titre d'exemples, les meilleurs ouvrages que nous ayons en France sur Spinoza, ceux de V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1893 ; de Léon Brunschwicg, *Spinoza*, Paris, 1894, et de P.-L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, dans la collection « Les grands philosophes », Paris, Alcan, 1902. Cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, 2³, p. 145-158, et 295-316.

2. Voir dans les *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne* par Victor Brochard (recueillies par V. Delbos), Paris, Alcan, 1912, la substantielle dissertation intitulée *Le Dieu de Spinoza*, p. 322-370.

3. Joel, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat*, Breslau, 1870, p. 3, 6-8, 29, 71, se borne à émettre sur ce sujet quelques réflexions sommaires, superficielles et vraiment tendancieuses. M. J. Freudenthal, *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1905, p. 171-179, suit Joel et le complète, mais ses remarques, plus biographiques d'ailleurs que critiques, restent insuffisantes ; les difficultés sont plus complexes qu'elles ne les font voir.

peuvent ramener et subordonner à la doctrine contenue principalement dans l'*Ethique* et telle que dans ses grands traits on s'accorde communément à l'entendre, on ne saurait s'en autoriser pour infléchir, dans le sens qu'elles indiquent, l'interprétation de cette doctrine. Elles n'ont, en effet, aucune racine profonde dans l'esprit de Spinoza, ne doivent pas être considérées comme l'expression de sa pensée dogmatique, mais sont dues à des raisons d'ordre plus contingent, que nous exposerons. Que si Spinoza, comme cela n'est point douteux, attribue en toute sincérité à la Bible un certain caractère divin et lui reconnaît une autorité quasi-sacrée, ce n'est point dans le sens que certains passages du *Traité* pourraient et sont même destinés à le faire supposer, mais dans un sens que n'exclut pas nécessairement l'esprit général du spinozisme.

Du rapide examen auquel nous soumettrons certains points du *Traité théologico-politique* il se dégagera peut être une notion plus exacte de la signification et de la portée de cet important ouvrage. En même temps, nous espérons que notre travail pourra contribuer à fixer avec plus de précision les limites ainsi que la qualité des ressources que les interprètes de la pensée philosophique de Spinoza se doivent permettre de tirer du *Traité*.

A la faveur de l'objet que nous poursuivons, nous prions le lecteur de nous pardonner le détail théologique où nous serons parfois obligé d'entrer.

I

Ecartons délibérément du débat les passages équivoques, nombreux dans le traité, et au sujet desquels il est prudent de se demander si Spinoza y parle en son propre nom ou s'il n'y fait que citer et exposer les conceptions de l' « Écriture ». Ne retenons ici que les textes purs de toute ambiguïté [1], et desquels on ne pourrait prétendre que Spinoza entend s'y placer ouvertement mais provisoirement au point de vue de la Bible pour en développer les doctrines, à simple titre d'exemples. Que nous enseignent-ils touchant les notions de Dieu, de la Révélation, et de l' « Écriture » en particulier ?

1. Rappelons toutefois que, si nous ne tirons ici parti que des passages les plus typiques et dont la clarté fait la force démonstrative, on pourrait aisément montrer que l'esprit qui s'y révèle commande plus obscurément un grand nombre d'autres pages du *Traité*, qu'il serait, à la vérité, inutile de citer textuellement et trop long de commenter autant qu'ils le demanderaient.

Au chapitre III, se proposant de démontrer que le don prophétique n'a pas été propre aux Hébreux, Spinoza invoque l'idée d'un Dieu sensible, bon et miséricordieux qui, *ainsi que l'atteste la Raison,* est également propice à tous les hommes[1]. Il reste cependant que la bienveillance de Dieu et l'intérêt qu'il porte au genre humain se manifestent surtout dans l'histoire des Hébreux. Il voulait leur bonheur, plus matériel, il est vrai, que spirituel, et il s'est révélé à eux, non pas pour leur faire connaître les attributs éternels de son essence, mais pour les porter à l'obéissance et à la foi, à la pratique de la justice et de la charité. C'était là le but du merveilleux spectacle qui se déroula sur le Sinaï[2]. La Révélation se présente comme un événement historique bien déterminé dans le temps. Avant qu'il se fût produit, les hommes vivaient à l'état de nature, ne connaissant que le droit naturel, qui est le droit de la force et de l'appétit. La Révélation a institué l' « état de religion », que régit le droit divin. « Il faut donc admettre d'une façon absolue que le droit divin a commencé au moment où les hommes s'engagèrent par un pacte exprès à obéir à Dieu en toutes choses[3]. »

Cette obéissance a été entretenue au cours des siècles par les prophètes, à qui Dieu s'est révélé spécialement. La prophétie est la connaissance certaine d'une chose révélée aux hommes par Dieu[4]. Une en son essence et en tant qu'elle est l'expression de la pensée divine, elle comporte cependant plusieurs degrés variant selon les facultés intellectuelles et la valeur morale des hommes auxquels elle se communique[5]. La plupart des prophètes n'eurent que des visions. Ils perçurent la nature de Dieu à l'aide de l'imagination et des sens. La parole divine dut se réfracter, en quelque sorte, à travers les contingences de leur âme[6]. Il arrive que Dieu leur notifie des signes qu'ils doivent prédire aux hommes, qui sont véridiques et qui se réalisent, mais dont ils ignorent eux-mêmes la cause[7]. Moïse

1. *Benedicti de Spinoza Opera*, ed. Van Vloten et Land, 1882, t. I, p. 412. Deus,... et ipsa Ratione ostendimus, omnibus aeque propitius est.

2. *Ibid.*, ch. XIV, p. 542-543 et *passim*.

3. Quare absolute concedendum, jus divinum ab eo tempore incepisse, a quo homines expresso pacto Deo promiserunt in omnibus obedire, ch. XVI, p. 561-562, cf. ch. XVIII, p. 585.

4. « Prophetia... est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata », ch. I, p. 377.

5. Il serait inutile à l'objet de ces pages de marquer ici, après Joel, les emprunts faits par Spinoza aux théologiens juifs du moyen âge. Spinoza était homme à repenser ce qu'il empruntait aux autres.

6. Ch. I et II.

7. Ch. II, p. 399 ; cf. ch. XII, p. 526.

se place à un échelon plus élevé : l'Esprit divin l'inspira dans toutes ses paroles et toutes ses actions ; il connut la voix authentique de Dieu [1]. Mais nul prophète n'a égalé la perfection de Jésus-Christ qui s'entretenait avec Dieu « d'âme à âme » et à qui furent révélés sans visions ni paroles les décrets de Dieu qui conduisent au salut [2]. Quoi qu'il en soit de ces distinctions, retenons seulement que d'après les déclarations fort nettes de Spinoza, rien n'empêche que Dieu ne communique aux hommes par d'autres moyens ce que nous pouvons connaître par la lumière naturelle [3].

De toutes ces révélations, la Bible est le témoignage et le fruit. Elle est sainte, divine, doit être appelée « parole de Dieu » parce que Dieu en est véritablement l'auteur [4]. L'âme qui a trouvé dans l'inspiration de l'Écriture paix et joie doit son bonheur à Dieu. C'est Dieu qui des pages du livre lui a parlé et l'a instruite [5]. Émanée de Dieu et malgré les difficultés d'interprétation qu'elle offre, l'Écriture nous est une source sûre de béatitude et de salut [6]. Et une source nécessaire, car Spinoza va jusqu'à dire que l'homme qui ne connaîtrait pas l'Écriture (sans être éclairé davantage sur ces sujets de la lumière naturelle) serait, non pas un impie ou un esprit rebelle, mais ne mériterait même pas le nom d'homme, serait presque une brute, un être abandonné de Dieu [7].

Dans ces textes, où s'affirment les principes dont les conséquences sont développées à travers tout l'ouvrage, le Dieu du *Traité* nous apparaît comme un Dieu sensible. Les hommes sont ses créatures et il est leur père. Son cœur n'ignore point les secrètes préférences. Que la supériorité des Hébreux se soit affirmée dans l'ordre temporel plutôt que dans le spirituel, comme s'efforce de le prouver Spinoza, il tombe d'accord qu'elle leur fut un don spécial de Dieu.

1. Ch. I, p. 383 ; ch. XX, p. 613.

2. Cf. ch. I, p. 383 ; IV, p. 427 et *passim*. Il est clair que Spinoza a vu en Jésus un philosophe à sa propre image, qui aurait eu de Dieu une connaissance faite d'idées adéquates et de vérités éternelles. Il semble donc nécessaire de faire abstraction de ce que Spinoza dit de Jésus (qu'il a d'ailleurs distingué soigneusement du christianisme et des Églises, cf. ch. I, p. 383, *Ép.*, LXXIII, t. II, p. 240), quand on veut dégager ses idées à l'égard de la Révélation.

3. Nihil enim impedit, quominus Deus ea ipsa, quae nos lumine naturae cognoscimus, aliis modis hominibus communicet. Ch. I, p. 378 ; cf. *ib.*, p. 383, et ch. IV, p. 426.

4. Ch. XII, p. 526.

5. Ch. V, p. 443.

6. Ch. VII, p. 474.

7. ...eum, qui has historias Scripturae ignorat, nec lumine naturali aliquid novit, si non impium sive contumacem, inhumanum tamen esse et paene brutum, nec ullum Dei donum habere, ch. V, p. 441.

Dieu est donc capable de libre choix ; il agit par des volontés particulières. De plus, la Nature n'épuise pas tout l'Être. Il y a du surnaturel [1]. La Révélation participe de ce caractère ; elle excède la mesure de notre entendement et les limites de la connaissance naturelle [2]. Elle est un message venu d'*ailleurs*. Par elle Dieu a interrompu sur un point précis la trame de la durée ; par elle il a manifesté plus que son action, son essence dans le monde du temps. Il a même fait plus en faveur des hommes, en faveur des Hébreux tout d'abord. Il a revêtu ses attributs de formes qui fussent accessibles à leur intelligence fruste. Il s'est proportionné à leurs facultés, abaissé à leur niveau, ainsi que Spinoza le répète d'innombrables fois [3]. Il s'est révélé aux Hébreux dans les fonctions de prince, juge et législateur. Tel il apparaît dans la Bible, laquelle traduit, plutôt qu'elle n'exprime, son essence. Là Dieu est partout présent et partout masqué quant à ses attributs métaphysiques. Derrière chaque commandement de la Bible se peut discerner la volonté de Dieu, voilée par le langage dont elle a dû user pour s'imposer au peuple.

Dès lors, la Bible, produit d'une Révélation qu'une si généreuse abnégation, pour ainsi dire, guide si heureusement vers son but, le « salut » des hommes, ne dépose-t-elle pas doublement en faveur de la bonté paternelle de Dieu à l'égard des hommes et, tranchons le mot, de sa providence spéciale ?

Volonté, liberté, providence, personnalité en un mot, attributs essentiellement bibliques d'un Dieu vivant qui diffère étrangement du Dieu impassible que Spinoza proclame ailleurs, Etre unique, infini, être qui est tout l'être et hors duquel il n'existe aucun être [4] ; Substance se développant nécessairement par une infinité d'attributs infiniment modifiés [5] ; éternellement immuable, son existence et son essence étant une seule et même chose, et étant l'une et l'autre une vérité éternelle [6] ; douée d'une pensée en qui l'entendement et la volonté ne font qu'un ou plutôt qui est étrangère par essence à ces

1. ...Prophetas cognitionem supra naturalem habere, ch. XI, p. 516 dernière ligne ; cf. ch. I, 379.

2. ...Quae limites naturalis cognitionis excedunt... rebus limites nostri intellectus excedentibus, ch. I, 378-379. Cf. encore, sur le « surnaturel », ch. IV, p. 425 ; *Annotationes in Tract. theolog. polit.*, XXXI (ad p. 551), p. 625, et XXXIV (ad p. 561), p. 626-627, etc., etc.

3. Il n'y a presque pas de page, dans la première partie du *Traité* surtout, qui ne serait à citer ici.

4. *De Intellectus Emendatione*, t. I, p. 26 ; *Eth.*, Part. I, Prop. XV, *ib.*, p. 49.

5. *Eth.*, Part. I, Prop. XVI, p. 53.

6. *Ibid.*, Part. I, Prop., XX, Cor. I et II, p. 57.

facultés purement modales et anthropomorphiques[1]. Comment dès lors concilier ceci avec cela? Comment Spinoza a-t-il pu professer à la fois ces deux doctrines, que sépare, en quelque sorte, toute la distance qui s'étend de la Bible à l'*Ethique*? Par quel fil secret ces deux théories de la Divinité — et du monde — se rattachent-elles toutes deux au même esprit qui les enseigne l'une et l'autre? Bref, comment Spinoza a-t-il pu accepter les principes et s'incliner devant l'autorité de la Bible?

II

Il importe de commencer par exclure la solution à laquelle on serait tenté de songer tout d'abord[2]. Elle consisterait à regarder la dualité de pensée que nous avons indiquée comme irréductible, quitte à l'attribuer à une évolution d'idées qui se serait produite dans l'esprit de Spinoza. Le *Traité théologico-politique* marquerait alors la première étape de ses méditations, pas encore entièrement émancipées de la forte éducation de la Synagogue et en laissant voir la profonde empreinte; l'*Ethique*, au contraire, contiendrait la pensée spinoziste arrivée à maturité et maîtresse d'elle-même. Cette hypothèse est inacceptable, parce que la différence des dates auxquelles ces deux grands ouvrages virent le jour n'est pas ici de grande conséquence. En effet, non seulement les six ou sept ans qui s'écoulent entre l'achèvement de ces deux ouvrages[3] ne suffiraient pas, si remplis de féconde méditation qu'on les suppose, à combler l'écart qui les sépare, mais il y a autre chose et plus. Déjà les deux Dialogues qu'on lit dans le *Court Traité*[4] et qui sont fort probablement les premières œuvres de Spinoza, puis le *Court Traité* lui-même, composé bien antérieurement au *Traité théologico-politique*, sont bien plus près de l'*Ethique* que les passages que nous avons cités de ce dernier écrit. De même, le *De Intellectus Emendatione*[5], dont nous avons relevé plus haut une assertion décisive, fait plus qu'annoncer l'*Ethique*. En outre, plusieurs années avant

1. Part. I, Prop. XVII, Schol., p. 54.

2. Cf. Freudenthal, *op. cit.*, p. 169.

3. Le *Traité* est de 1670 et l'*Ethique* paraît en 1677, quelques mois après la mort de Spinoza; mais elle était prête pour l'impression dès 1675, sous une forme, il est vrai, que l'auteur devait encore modifier. Cf. *Epist.* LXVIII, t. II, p. 231-232.

4. V. le *Court Traité*, traduit sous le titre de *Dieu, l'homme et la Béatitude*, par Paul Janet, Paris, 1878, p. 19-28.

5. Qui était achevé en 1661; v. *Epist.* VI, t. II, p. 27.

la publication du *Traité*, Spinoza communique dans ses *Lettres* à certains de ses amis des propositions entières de l'*Ethique*[1]. Enfin, notre *Traité* lui-même témoigne clairement qu'au moment où il y travaillait, son auteur avait déjà élaboré les parties capitales de l'*Ethique*. Nombreuses, en effet, y sont les pages que, non seulement anime, d'une façon générale, l'inspiration créatrice de la philosophie proprement spinoziste, mais desquelles il faut même dire qu'elles sont comme le délayage, accommodé au parler vulgaire, de telles propositons essentielles de l'*Ethique* et qu'élaguées et condensées *more geometrico*, elles pourraient de nouveau se convertir en brefs théorèmes s'appelant et s'engendrant les uns les autres. Et c'est précisément l'aspect qui nous paraît être le plus obscur et le plus curieux dans le problème qui nous occupe que cette juxtaposition ou, çà et là, cette intime et presque indiscernable combinaison, au sein d'une même œuvre, de deux attitudes, de deux philosophies aussi opposées l'une à l'autre.

La réponse à la question que nous examinons ici n'est donc pas à chercher dans une évolution des idées de Spinoza. Il y a bien simultanéité de doctrines contraires ou même contradictoires, et non point succession.

III

Nous avons signalé plus haut l'étude de M. Brochard où ces difficultés se trouvent abordées. Mais, outre que M. Brochard parle du *Traité* comme d'un ensemble entièrement cohérent, où rien ne troublerait la parfaite unité de la pensée, et le compare en bloc aux doctrines de l'*Ethique*, ce qui n'est pas sans fausser la position du problème, on ne saurait, en stricte méthode historique, accepter la solution radicale qu'il propose de ce même problème. M. Brochard prend ici simplement le contre-pied des autres historiens. Tandis que ceux-ci, en effet, ont lu, en quelque sorte, le *Traité* à travers l'*Ethique*, et subordonné de confiance, pour ainsi dire, le sens du premier écrit à celui du second, M. Brochard interprète l'*Ethique* par le *Traité* et s'efforce de retrouver là les doctrines qu'il rencontre ici. La méthode est renversée ; elle n'est pas différente.

Pour M. Brochard, l'attitude que Spinoza prend dans le *Traité* à l'égard de la Bible ne doit pas finalement nous surprendre. Spinoza

1. V. entre autres, *Epist.* I, II, III, t. II, p. 3-9, qui nous reportent à l'année 1661. Cf. *Ep.* VI, p. 27; VIII et IX, d'où il résulte que l'essentiel de ce qui constitue le premier livre de l'Éthique était termine dès 1663.

a pu croire sincèrement à la réalité de la Révélation comme fait historique et telle que l'enseigne la Bible. Rien dans ses écrits ne va à l'encontre d'une telle notion. Et si de l'*Ethique*, par exemple, ne se dégage pas formellement l'idée d'un Dieu personnel et tel qu'il est posé avec tous ses attributs moraux par le fait de la Révélation, rien non plus dans cet ouvrage ne tend à nier directement la possibilité d'une telle idée. N'est-ce pas assez pour la justifier?

Nous ne pouvons ici entrer dans la longueur d'une discussion de détail pour montrer combien est fragile, en vérité, le fondement historique d'une telle thèse. Contentons-nous ici de quelques indications.

Cette thèse[1] revient d'abord à reconnaître à la Substance une, immuable et universelle, une personnalité non moins réelle que celle des individus humains, alors que du moins l'infinité de ses attributs infinis, si elle permet de parler — d'une façon purement tautologique d'ailleurs — d'une infinité de déterminations infinies, d'une personnalité infinie, n'en exclut pas moins, comme une contradiction, toute détermination et limitation réelles, conditions nécessaires de la personnalité, définie, comme il importe ici qu'elle le soit, au sens humain du mot. De même encore, M. Brochard attribue au Dieu de Spinoza la liberté, sous le bénéfice de cette restriction, à la vérité, que la volonté libre dont parle Spinoza est une volonté déterminée par l'intelligence et ne faisant qu'une avec elle[2]. Or, il est clair que cette restriction est la négation pure et simple de ce qu'elle ne devait que limiter. Car, enfin, c'est jouer sur les mots que de considérer comme libre, au sens courant de ce terme, la « Substance qui se développe nécessairement[3] », uniquement parce que Spinoza a cru devoir définir la liberté proprement par la nécessité, de parler d'une libre nécessité, notion où l'on mettrait en vain l'accent sur « libre » et qui, dans une transposition des termes en langage ordinaire, n'équivaut pas à autre chose qu'à cette idée contradictoire d'une liberté nécessaire, d'une liberté fatale, c'est-à-dire, en somme, d'une liberté vide de sens, d'une liberté qui n'existe pas. Et puis comment concilier la notion biblique d'un Dieu personnel, d'un Dieu, qui, en somme, et encore que *via eminentiæ*, est doué de facultés de qualité humaine, avec les passages connus de Spinoza où il déclare si formellement que « ni l'intelligence ni la volonté n'appartiennent à la nature de Dieu » et que, si l'on veut affirmer ces attributs de l'essence éter-

1. V. *Études*, p. 332, 340.
2. *Ibid.*, p. 333.
3. *Eth.*, Part. I, Prop. XVII, Schol., I, p. 55.

nelle, il faut alors entendre par là tout autre chose que ce qu'on entend d'ordinaire et admettre « qu'ils diffèrent de tout point de notre intelligence et de notre volonté et ne peuvent leur ressembler que d'une façon toute nominale, absolument comme se ressemblent entre eux le chien signe céleste et le chien animal aboyant[1] ». Et suffira-t-il, pour lever cette incompatibilité foncière, de noter que selon Spinoza Dieu a, de quelque façon, conscience de lui-même[2]? Rappelons, enfin, que, si Spinoza éprouve si souvent le besoin de marquer que, pour lui, Dieu est cause immanente du monde et non point transcendante, c'est qu'apparemment cette distinction correspondait pour lui à quelque chose de réel, de trop réel, en vérité, pour que par des considérations plus ou moins ingénieuses on se permette de l'effacer. Et, de fait, les points de vue de l'*Ethique* d'une part, et des passages du *Traité,* comme ceux que nous avons relevés d'autre part, sont si loin l'un de l'autre que pour comprendre comment M. Brochard a vu plutôt ce qui les unit que ce qui les sépare, il faut dire qu'il s'est laissé guider avant tout par son désir de découvrir à tout prix « l'unité de la pensée de Spinoza et sa fidélité à lui-même[3] ». Il a voulu chercher une conception de la divinité assez large et assez compréhensive pour convenir à la fois au Dieu de l'*Ethique* et à celui du *Traité,* et il se trouve que celle qu'il propose n'est autre, au fond, que celle même du *Traité*. Et si elle lui a semblé pouvoir embrasser le Dieu de l'*Ethique,* c'est évidemment parce qu'il avait au préalable vidé cet ouvrage de son sens original, en l'entendant conformément à l'esprit du *Traité*.

La conciliation des termes opposés à laquelle arrive M. Brochard n'est donc qu'apparente. L'harmonie de pensée qui en résulte ainsi s'obtient par voie d'élimination, et non de synthèse. Et, chose grave, c'est précisément le terme le plus original de l'opposition qui se trouve sacrifié. Il nous reste donc à voir si des deux attitudes opposées qu'a prises l'esprit de Spinoza, ce n'est pas, comme nous le croyons, celle qui nous est connue surtout par l'*Ethique* qui demeure partout l'attitude fondamentale, nous voulons dire celle où, au fond, il reste toujours immuablement fixé, même quand, selon toute apparence, il s'en écarte — et dès lors à nous expliquer la raison d'être, le sens et la portée de l'attitude contraire.

1. *Eth.*, p. 55.
2. V. *Études*, p. 350.
3. *Ibid.*, p. 258.

IV

Pour se convaincre du bien-fondé de notre thèse, il n'y a tout d'abord, pensons-nous, qu'à lire attentivement le *Traité* lui-même. Que l'esprit général qui a inspiré l'*Ethique* se fasse, là aussi, nettement sentir, que les idées maîtresses de cette dernière s'y trouvent même exposées avec une clarté à laquelle Spinoza ne devait plus guère ajouter par la suite[1], que, par conséquent, on doive opposer, non pas seulement un ouvrage à l'autre, mais convenir encore du caractère passablement hétérogène du *Traité* lui-même, tout cela rend assurément le problème dont nous traitons plus aigu et peut même faire pressentir de quel côté se doit trouver la solution, mais ne peut encore nous fournir d'argument décisif à l'appui de notre opinion. Il faudrait, en effet, ici encore s'en tenir à la comparaison des deux doctrines dans leur généralité, ce qui nous ramènerait à un point déjà indiqué plus haut. En revanche, quelques indications précises échappées à Spinoza lui-même et portant sur les questions particulières qui nous occupent, en nous avertissant combien peu l'acception où l'on prend couramment, et où évidemment il a pris le plus souvent lui-même quelques-uns des termes théologiques qu'il a employés, répondait à son véritable sentiment, peuvent nous éclairer davantage sur la véritable pensée de Spinoza.

Après avoir admis l'authenticité des révélations prophétiques et affirmé leur caractère « surnaturel », Spinoza se demande tout à coup par quelle loi de la nature ces révélations se sont produites. Et il répond : j'avoue que je l'ignore. Car dire que c'est par la volonté de Dieu, serait parler pour ne rien dire. La puissance de Dieu se confondant avec la puissance de la nature, il serait absurde d'invoquer la puissance de Dieu quand nous ignorons la cause naturelle d'une chose, c'est-à-dire la puissance de Dieu elle-même[2]. Comment concevoir le caractère « surnaturel » des prophéties après un aveu d'ignorance ainsi motivé et dont il est aisé, d'ailleurs, à une lecture attentive du contexte, de saisir les significatifs sous-entendus? Allons plus loin : cette expression n'est-elle pas positivement vide de sens sous la même plume qui, dans un autre endroit du même ouvrage, trace cet aphorisme : « Ce qui est contre

1. V. le début du ch. IV sur la Loi divine, tout le ch. VI, sur les miracles, etc., etc.
2. *Trait. théol. polit.*, ch. I, p. 390-391.

la nature est contre la raison, et ce qui est contre la raison, étant absurde, doit être rejeté[1] ? » Et si Spinoza l'emploie quand même, ne doit-on pas chercher à cela des motifs d'un ordre spécial ?

Un cas plus remarquable encore nous est fourni par l'usage que fait Spinoza du concept théologique d'Esprit de Dieu ou d'Esprit Saint. Dans toute la première partie du *Traité,* l'auteur se sert sans cesse de cette expression. Le sens où il l'y prend, s'il nous étonne, ne peut cependant donner lieu à aucun doute ; les spéculations toutes bibliques où le concept intervient montrent suffisamment que Spinoza n'entend pas lui donner une autre signification que la théologie traditionnelle. C'est d'ailleurs à condition d'être ainsi compris qu'il peut servir l'argumentation du *Traité*. Or, voici que, tout à la fin seulement de cette première partie, la plus importante pour nous, Spinoza écrit ces mots : « *L'Esprit Saint n'est autre chose que la quiétude de l'âme qui naît en nous à la suite des bonnes œuvres*[2]. » Eh bien ! nous osons dire qu'ici Spinoza, emporté par l'ardeur de la polémique qu'il vient de diriger contre les théologiens, « s'est oublié ». Dans un mouvement d'humeur, et oublieux de toute précaution — ce dernier terme sera justifié plus loin — il a émis, en nous livrant le fond même de sa pensée, une assertion qui jette une brusque lueur sur les pages qui l'ont précédée et en change singulièrement l'aspect. Nous saurons maintenant que quand, pour le besoin de ses démonstrations, il parle de l'Esprit de Dieu ou saint se communiquant aux hommes, le problème n'est pas de savoir comment de tels discours s'accordent avec sa doctrine philosophique. Au fond, il n'y a jamais eu désaccord.

Il n'en va pas autrement de la notion de la Révélation en général. Si, d'un côté, il se défend de nier que Dieu n'ait parlé qu'aux Hébreux, que ces derniers n'aient été les seuls témoins des merveilles divines que rapporte la Bible[3], et donne au mot révélation un sens précis et étroit, de telle sorte qu'il évoque parfaitement les idées et images bibliques impliquées dans l'argumentation du *Traité* ; certaines de ses allégations, d'autre part, ne laissent pas d'avertir çà et là et fort clairement qu'à aucun moment il n'a songé à adhérer en toute sincérité à cette notion

1. Ch. VI, p. 454 ; cf. ch. XV, p. 547-548.

2. Ch. XV, p. 551 : « ...et ipse (scil. spiritus sanctus) nihil aliud est praeter animi acquiescentiam, quae ex bonis actionibus in mente oritur. »

3. Ch. III, p. 408 : « ...nolumus tamen negare... quod tantum iis (scil. Hebraeis) locutus fuerit (scil. Deus) nec denique Hebraei tot miranda viderint, qualia nulli alii nationi contigerunt. »

ainsi entendue. Et, à ce point de vue, rien n'est plus instructif que l'effort qu'il fait, tout en restant, selon toutes les apparences, dans les idées traditionnelles, pour démontrer le caractère universel et en quelque sorte banal du fait de la révélation. La Bible même prouverait que cette dernière, passant les frontières du judaïsme et du christianisme, s'étendit à bien des nations aux croyances diverses, que par elle tout le genre humain même eut part à la Loi divine [1]. Les païens ont certainement eu leurs livres saints à l'instar des Juifs; l'opinion d'Ibn Ezra soutenant que Job est une traduction — « et je serais bien aise, ajoute Spinoza, qu'il en fût ainsi » — confirme cette supposition déjà plausible [2]. Ils ont eu, en tout cas, leurs prophètes et non moins divinement inspirés que ceux de la Bible [3]. Fait universel, la révélation est aussi perpétuelle et rien n'empêche qu'elle ne se produise encore aujourd'hui [4]. — Mais alors Spinoza entend-il encore par ce mot la même chose que ses contemporains, à qui il s'adressait et avec qui il paraissait et se disait même d'accord là-dessus? Si l'on conservait encore sur ce point le moindre doute, nous prierions le lecteur de se reporter à la fin du chapitre XXIV du *Court Traité*, où, traitant ce point particulier, Spinoza, qui, là, n'avait aucune raison de ne pas le faire, exprime très franchement toute sa pensée [5]. Point de paroles ni de signes extérieurs possibles de Dieu à l'homme. Il n'y a révélation que de l'essence de Dieu à l'entendement humain et par des voies intérieures à notre esprit. Qu'on lise tout ce passage, trop long pour être reproduit ici, que l'on complète et précise par ce qu'il dit ici les indications déjà suffisamment significatives du *Traité* lui-même et l'on ne pourra pas ne pas se convaincre, pensons-nous, combien peu la théorie sur la prophétie, par exemple, qu'il expose dans le *Traité théologico-politique* traduit son véritable sentiment sur la question [6].

Si donc les pages du *Traité* les plus « bibliques » sont elles-mêmes sous-tendues, en quelque sorte, d'un courant de pensée d'une inspiration contraire et qui, plus ou moins visible à la surface, se fait toujours sentir à une certaine profondeur, nous révé-

1. Ch. III, p. 413-415.
2. Ch. X, p. 507-508.
3. Ch. III, p. 418-420.
4. Ch. XVI, p. 562.
5. *Dieu, l'Homme*, p. 117-119.
6. Cf. encore *Tract. theol.-pol.*, ch. V, 431-432, 441-443; ch. XII, p. 522 et ss., etc., etc. Nous reculons devant l'énumération de tous les textes qui pourraient encore être invoqués ici.

lant ainsi que l'esprit de Spinoza, où seul il a sa source authentique, n'a jamais cessé d'être, au fond, d'accord avec lui-même et qu'il ne se reflète avec fidélité que là où nous pouvons reconnaître la continuation des doctrines qu'il a réunies en système ailleurs ; il ne faut pas chercher, tâche décevante, à concilier ces pages avec le spinozisme proprement dit, qu'on risque ainsi de défigurer ; il faut bien plutôt examiner si elles ne s'expliquent pas, d'un côté, par les circonstances historiques où elles furent écrites et, de l'autre, par la conception qu'avait Spinoza de la religion en général, de son objet et de ses moyens. De tels motifs, douteux quand la découverte en est due uniquement à notre ingéniosité plus ou moins autorisée par les faits, acquièrent ici un haut degré de vraisemblance. pour ne pas dire davantage, attendu que c'est le plus souvent Spinoza lui-même qui nous en fournira la confirmation.

V

Et tout d'abord quelle est l'idée-mère du *Traité théologico-politique*? à quels motifs Spinoza obéit-il en l'écrivant? Certains historiens [1], en rappelant, d'une part, l'état politique et religieux de la Hollande d'alors : le pays en proie aux passions religieuses ; les luttes que s'y livrent les diverses sectes multipliées à l'infini ; la confusion des pouvoirs spirituel et moral, les Églises entreprenant sur les affaires de l'État, et l'État forcé d'intervenir en matière de culte: l'Église dominante prétendant lier le sort de l'État au sien propre, luttant contre la liberté de croyance et suscitant des persécutions contre les sectes indépendantes ; les pasteurs attaquant du haut de la chaire les autorités civiles et excitant les fidèles contre les dirigeants de la République et particulièrement contre le grand pensionnaire Jean de Witt ; et en tenant compte, d'autre part, des relations d'amitié qui liaient ce dernier à Spinoza, comme à certains autres écrivains qui mirent leur plume à son service, certains historiens, disons-nous, ont supposé que c'est pour répondre au désir que lui en aurait exprimé J. de Witt que Spinoza composa cet ouvrage où les droits de l'Église se trouvent restreints au profit de ceux de l'État. Il est possible. Mais ce qu'il importe de considérer avant tout, c'est la place que tient le *Traité* dans les préoccupations personnelles de son auteur, la signification de l'objet qu'il y pour-

1. Cf. J. Freudenthal, *op. cit.*, p. 152 et ss. ; Couchoud, *op. cit.*, p. 90 et ss.

suit par rapport à lui-même, à ses intérêts propres, à ceux de sa pensée. Or, quand on suit le développement de la pensée de Spinoza depuis ses premiers écrits et à travers ses *Lettres* jusqu'au *Traité*, on ne peut manquer d'être frappé de deux choses : la première, c'est sa continuité, l'unité et la fermeté de son but. L'on sent qu'elle s'emploie tout entière à réaliser son objet, l'objet de toute la vie de Spinoza : trouver le souverain Bien. — L'*Ethique* est l'œuvre de toute une vie ; Spinoza n'avait pas trente ans quand il en a conçu la première idée. — Et la seconde, c'est que de cette œuvre, à laquelle il paraissait bien décidé à consacrer tous les efforts de sa méditation, il se détourne pour longtemps, pour s'adonner à la rédaction du *Traité*, dont la préparation, selon toutes les apparences, a dû lui coûter de longues années de travail. Que Spinoza ait consenti à différer si longtemps l'achèvement de l'œuvre pour laquelle il vivait et à quoi il devait vouer l'application fiévreuse que l'on sait, rien ne pourrait l'expliquer suffisamment, pensons-nous, si ce n'est le souci de cette œuvre même. C'est ici qu'il faut avoir présent à l'esprit le milieu politique et religieux où vit Spinoza : il apparaîtra alors que Spinoza ne perd pas de vue l'*Ethique* alors même qu'il semble y penser le moins. Il écrit le *Traité* parce qu'il ne cesse de songer à l'*Ethique. Le Traité est destiné à préparer les voies à l'Ethique*[1].

Avant de souligner l'importance que peut avoir pour notre étude présente ce caractère du *Traité*, montrons qu'il nous est attesté par Spinoza lui-même.

Dans le fragment[2] qui nous a été conservé d'une de ses lettres à Oldenburg, écrite en 1665, cinq ans, par conséquent, avant la publication du *Traité*, Spinoza informe son ami qu'il a abordé la composition de cet ouvrage. Il se plaint d'abord de l'époque et du milieu où il vit. Les gens, dit-il, prêtent à rire ou, selon les goûts et les points de vue, à pleurer. Quant à lui, il n'en fera rien. Après tout, la nature humaine ne fait-elle pas partie de la nature en général ? Il faut donc la considérer d'un œil impassible, la prendre pour un objet d'étude, pour une matière à philosopher. Mais lui sera-t-il

1. Cf. ces lignes écrites par Spinoza à Oldenburg à propos de la publication des *Principes de la Philosophie de Descartes*, *Ep.* XIII, t. II, p. 47 : « ...rationem cur ego hunc Tractatum in lucem prodire sino, reddere possum. Hac nempe occasione forte aliqui, qui in mea patria primas partes tenent, reperientur, qui caetera quae scripsi, atque pro meis agnosco, desiderabunt videre ; adeoque curabunt, ut ea extra omne incommodi periculum communis juris facere possim : hoc vero si contigat, non dubito, quin statim quaedam in publicum edam ; sin minus, silebo potius, quam meas opiniones hominibus invita patria obtrudam, eosque mihi insensos reddam. »

2. *Ep.* XXX, t. II, p. 124.

permis de travailler en paix à la recherche du vrai? Et là-dessus, continuant sa lettre, il expose à son correspondant les motifs qui l'ont déterminé à entreprendre son « Traité sur l'Écriture ». Ils sont au nombre de trois : combattre les préjugés des théologiens si funestes aux études philosophiques ; démentir l'opinion qu'a de lui le peuple, qui ne cesse de l'accuser d'athéisme ; enfin, s'employer, par tous les moyens possibles, à défendre la cause de la liberté de penser et d'écrire, de cette liberté tant opprimée par l'autorité abusive des théologiens. — Cette dernière intention est du reste accentuée tout le long du *Traité* lui-même, et se trouve déjà exprimée dans le sous-titre que porte cet écrit.

Ainsi, encore que retiré du monde — il est alors à Voorburg — et tout à ses méditations, les bruits du dehors, les dispositions à son égard et les idées des gens qui l'entourent, l'état politique et religieux de la société où il vit, ne peuvent le laisser indifférent pour plus d'une raison. Et comment, d'abord, en serait-il autrement alors que c'est précisément au milieu de cette société, sur un nombre d'hommes, il est vrai, plus ou moins limité, que sa philosophie est destinée à agir? Comment s'adonnera-t-il lui-même à la réalisation du plus cher objet de ses préoccupations, si la réputation qu'on lui a faite et l'intolérance des pasteurs menacent sa sécurité et peuvent à tout instant lui attirer les pires maux? La première condition de son activité n'était-ce pas la liberté de penser? Et ne fallait-il pas, comme il le dit lui-même dans la lettre que nous venons de citer, l' « obtenir à tout prix »? — C'est cette dernière nécessité qu'il sentait vitale pour lui, et c'est le désir, qui lui était un besoin, de se laver du reproche d'athéisme et de frayer le chemin à l'action de sa doctrine qui, en premier lieu, nous expliquent que Spinoza ait parlé le langage biblique que nous avons vu et fait de si notables concessions aux idées de ses contemporains. Ceci encore n'est pas qu'une simple inférence. Comment, en effet, va-t-il prouver la légitimité de la « liberté de philosopher »? En séparant nettement le domaine de la religion de celui de la spéculation. Les théologiens sont habitués à confondre ces deux domaines. Leur foi est rationnelle, leur raison est soumise à leur foi, et foi et raison se trouvent pour eux à un égal degré dans l'Écriture. De là vient tout le mal. L'Écriture étant pour eux source de toute vérité, même philosophique, et étant pour tout le monde sacrée et infaillible, toute doctrine même spéculative qui s'écarte des principes de l'Écriture, se trouve par là-même condamnée. De plus, comme le sens de l'Écriture n'est pas si clair qu'il n'y en ait qu'un seul pour tous, et que les théologiens en sont, par conséquent, les interprètes et les maîtres, il se

trouve que ce sont eux, leurs idées, leur volonté ou leur caprice, qui au fond, sont la mesure de la vérité ou de la fausseté des doctrines. Ils sont les ennemis de la liberté, prononcent des condamnations, décrètent des persécutions, et le tout en s'appuyant sur l'Écriture. Là est leur force. Le remède conçu par Spinoza devait couper le mal à sa racine. En démontrant[1] que la foi et la raison n'ont aucun rapport entre elles; que religion et philosophie sont deux puissances également légitimes, mais deux puissances absolument indépendantes et que ne relie aucune affinité de méthode — et qui ne demeurent elles-mêmes qu'à condition précisément de ne pas se rencontrer et se mêler; et en assignant à la religion le domaine de la piété et de l'obéissance, et à la philosophie celui de la science et de la vérité, Spinoza a voulu persuader aux théologiens qu'ils n'avaient pas le droit de restreindre la liberté de penser au nom de la religion ou de l'Écriture. Nous disons bien persuader aux théologiens, car c'est surtout à eux que s'adressait Spinoza. Or, de quels moyens de persuasion se servira-il? Si, en général, dans les discussions théologiques, l'argument rationnel n'acquiert pour les théologiens toute sa force qu'une fois confirmé par l'Écriture, que sera-ce ici où il ne devait s'agir de rien moins que de déterminer la signification, la portée et comme la fonction de l'Écriture elle-même, et où la démarche que Spinoza devait faire auprès des théologiens équivalait pour eux à une véritable tentative de dépossession, puisqu'il se proposait de les amener à renoncer à tout contrôle sur les productions de l'esprit et à convenir ainsi de la vanité de leur *science* théologique, fondée pour eux sur l'Écriture? Spinoza s'en rendit compte et qu'il devait se servir de procédés de démonstration basés sur la seule autorité admise par les Églises : celle de la Bible. *Je me suis donc efforcé*, avoue Spinoza, *de tout confirmer par l'Écriture*[2]. Il combattra les théologiens par leurs propres armes, cherchera à leur imposer ses idées en appuyant dûment ces dernières de textes abondants, limitera, en un mot, la souveraineté de l'Écriture par la puissance même et l'autorité de l'Écriture — entendue d'une certaine façon.

Mais, cela seul n'aurait pas suffi. Nul, en général, ne pouvait

1. C'est là, à proprement parler, le sujet des seize premiers chapitres qui forment la première partie, la plus importante pour nous, comme nous l'avons déjà dit, et, sans conteste, la plus originale, dans la variété de son contenu, du *Traité théologico politique*.

2. Ch. VI, p. 432 : « Verum quia ratio tametsi solidissima apud communes theologos non multum valet, lubet hic haec, quae modo ostendimus, Scripturae etiam autoritate confirmare. » Cf. p. 436 et *passim*.

être reçu à disputer de l'interprétation et du rôle de la Bible en en invoquant même l'autorité propre, s'il n'en mettait au préalable hors de doute le caractère sacré et révélé, Spinoza encore moins que tout autre. D'autant moins même qu'il entendait s'autoriser de l'Écriture pour la diminuer et en restreindre la portée, et tirer d'elle-même les éléments de la définition qu'il se proposait d'en donner et qu'il savait devoir être humiliante aux yeux de la plupart de ses contemporains. Un procédé si hardi, si révolutionnaire même, ne pouvait avoir quelque chance d'être pris en considération que s'il émanait de quelqu'un pour qui l'authenticité de la Bible était indubitable. Spinoza sentit encore cette nécessité et il s'y sacrifia. Parlant théologie à des théologiens, il parla aussi, pour se faire entendre et pour convaincre, en théologien.

Et, certes, nous ne disconvenons pas que de tels artifices ont de quoi surprendre ceux qui savent combien la pensée de Spinoza est d'ordinaire dédaigneuse des chemins détournés et qu'elle va droit au but, ignorante des biais qui ménagent l'adversaire. Cette surprise ne pourrait même s'atténuer que médiocrement du fait que, comme nous le notions plus haut, Spinoza n'a pas su ou voulu se plier docilement à ce parti-pris de dissimulation ; que sans cesse du milieu des pages qui sont des concessions, sa vraie pensée et son génie propre se lèvent et s'imposent à l'attention du lecteur; que même plus d'une fois il laisse transparaître qu'il parle un langage d'emprunt — ce qui donne au *Traité* je ne sais quel aspect équivoque et fait qu'on ressent à la lecture de cet ouvrage un perpétuel malaise. Mais, qu'on lui en trouve des excuses — elles ne manquent pas en vérité, — ou non, les faits nous semblent patents. Et il n'est que de considérer quelques-uns de ses singuliers et violents efforts tendant à mettre à tout prix sous le couvert de la Bible des thèses qu'il savait, à n'en pas douter, qui lui étaient parfaitement contradictoires ou adverses ou, tout au moins, étrangères, pour prendre déjà en défiance le beau zèle avec lequel il en appelle toujours à l'autorité de la Bible et pour se mettre en disposition d'accorder qu'il voyait surtout en cette dernière une puissance avec laquelle il fallait compter et qu'il était bon d'avoir avec soi si l'on voulait avoir raison. Quelques exemples. Ce ne serait pas aller contre l'Écriture que de nier le libre arbitre [1]. Quand l'Écriture parle de la Providence divine, elle n'entend pas par là autre chose que l'ordre immuable de la nature, et en disant qu'une chose est l'œuvre de Dieu, qu'elle a été créée par sa volonté, elle veut dire que cette chose s'est faite

1. Ch. II, p. 405-406.

suivant les lois et l'ordre de la nature [1]. Il démontre encore que la Bible, loin de penser autrement que lui sur le chapitre des miracles, confirme, au contraire, là-dessus, et point par point, toute la doctrine [2] — ce qui ressemble bien à la plus étonnante gageure et nous certifie l'énorme importance qu'en devait présenter l'enjeu aux yeux de Spinoza. Enfin et d'une façon générale, non seulement l'Écriture n'offrirait rien de contraire à la lumière naturelle, mais elle en reconnaîtrait expressément la valeur en tant que source d'où découlent pour nous science, vertu et connaissance de Dieu [3]. Quant aux textes scripturaires qui trop manifestement faisaient obstacle à ses desseins, Spinoza avait plus d'un moyen de les tourner ou de s'en accommoder. Pour ce qui est de ceux qui renferment des principes ou enseignements théoriques, il déclare que leur caractère s'explique par leur destination, et que, révélés par Dieu au peuple aux facultés de qui Dieu s'y est « proportionné », ils ne doivent donc pas faire autorité. Pour les difficultés que lui opposent les récits de la Bible, il les surmonte en ayant recours à cet instrument éprouvé du rationalisme : l'allégorisme. Les philosophes, dit-il, ne doivent pas prendre l'Écriture à la lettre, ils doivent pénétrer au delà du sens extérieur. Les récits surtout doivent être expliqués suivant un système d'interprétation déterminé [4], ce qui lui permet de prouver, par exemple, par l'histoire d'Adam ses théories sur la lumière naturelle et la « vraie loi divine [5] ». Est-il besoin d'insister longuement sur la valeur réelle qu'avait pour Spinoza cette herméneutique, imitée en quelque sorte à froid de la Scolastique juive du moyen âge, de montrer qu'elle n'en avait proprement aucune, alors que l'on connaît les railleries dont il a accablé la méthode exégétique de ceux qui torturent les paroles de l'Écriture pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas, et qui « extorquent aux livres saints la confirmation de leurs rêveries et de leurs systèmes afin de les couvrir de l'autorité de Dieu [6] »? Il sait, lui, que le texte de la Bible n'a qu'un sens, qui est le vrai, et sur la façon de le déterminer il a écrit des pages fortes et lumineuses qui nous apparaissent aujourd'hui comme le programme que la science moderne devait réaliser. Et si, malgré tout, il se sert de la méthode allégorique quand cela lui convient, n'est-ce pas parce qu'il veut avant tout, lui aussi,

1. Ch. VI, p. 451-452.
2. Ch. VI, p. 443 et ss.
3. Ch. IV, p. 428-431 ; cf. ch. VI, p. 454-455.
4. Ch. VI, p. 452 ; cf. *Ep.* XXI, t. II, p. 97, et LXXV, p. 243.
5. Ch. IV, p. 428-429 ; cf. *Eth.*, Part. IV, Propos. LXVIII, Schol., p. 238.
6. Ch. VII, p. 460 et ss.

et certes pour d'autres motifs que ceux qu'il a raillés, « se mettre sous l'abri de l'autorité de Dieu » ? C'est encore pour la même raison qu'il écartera certains textes gênants en avouant humblement qu'il ne les entend pas, qu'ils dépassent l'entendement humain [1] — lui de qui la confiance en la puissance de l'esprit humain est l'une des plus absolues et des plus exclusives que connaisse l'histoire de la philosophie — ou en admettant que ce sont des interpolations et des additions apportées à l'Écriture Sainte par une « main sacrilège [2] ».

Si Spinoza a dit [3] et prouvé [4] qu'il savait être au-dessus de la peur, même devant le danger suprême, il n'était pourtant pas homme à le rechercher. Il ne va point au-devant du sacrifice ; son âme n'est pas d'un martyr. Cette grandeur lui a manqué, ou la grandeur de son caractère est d'un autre ordre. Il a la vertu pacifique. On sait que son anneau à cacheter portait la devise « *caute* ». Longtemps il s'efforce de tenir secrète sa vraie doctrine, ne la communique qu'à quelques disciples ou amis, qu'il exhorte sans cesse à la discrétion [5]. Et quand il croit enfin le temps venu de publier l'*Ethique*, cinq ans après l'apparition du *Traité théologico-politique* — lequel, il est vrai, avait produit un effet contraire à celui que l'auteur avait escompté — la rumeur que plusieurs théologiens se sont mis en campagne contre lui le décide à retirer le manuscrit près d'être mis sous presse [6]. Le *Traité* lui-même paraît sans nom d'auteur et se donne comme ayant été imprimé à l'étranger. Spinoza pensait pourtant avoir pris ses précautions ! Mais sa prudence se méfiait quand même [7].

Convenons donc que, comme Descartes, comme Leibniz et tant d'autres, moins qu'eux au demeurant, Spinoza paya tribut aux exigences de son temps. En même temps, il est vrai, que de son honorable incapacité de réaliser jusqu'au bout un tel dessein, le *Traité* témoigne du parti qu'il prit d'y satisfaire — et c'est la pre-

1. Ch. I, p. 383 ; cf. *Ep.* XXI, p. 91 : « plane et sine ambagibus profiteor, me S. Scripturam non intelligere, licet aliquot annos in ea insumpserim... » ; et *passim*.
2. Ch. VI, p. 454.
3. Cf. ch. XX, p. 608.
4. V. J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899, p. 65, 219.
5. V. *Dieu, l'Homme*, etc., p. 125 ; *Ep.* IX, p. 33.
6. V. *Ep.* LXVIII, p. 231-232.
7. De cette extrême prudence de Spinoza on pourrait multiplier les preuves. Joel déjà fait remarquer (*op. cit.*, p. 6) que Spinoza s'est abstenu, pour les raisons que l'on devine, de soumettre le N. T. à la même critique qu'il a appliquée à l'A. T. — Cf. *Ep.* XLIII, p. 174 (« Animus non est eum, quisquis tandem sit, irritare, et labore meo mihi inimicos parare... »), et *Ep.* XXI, p. 97.

mière raison d'être des pages d'inspiration « biblique » qu'on lit dans cet ouvrage [1].

VI

Il y en faut joindre une autre, croyons-nous, plus profonde, venue du fonds dogmatique de la pensée de Spinoza et qui, allant dans le même sens que la première, a pu se combiner avec elle et faire passer condamnation à Spinoza, si besoin en avait été, sur ce que la première avait de fâcheusement opportuniste : nous voulons parler de la conception qu'avait Spinoza de l'essence, de l'objet et du rôle de la Religion.

On peut affirmer, d'une part, que Spinoza est, parmi les philosophes classiques, l'un des plus systématiquement aristocrates. L'on ne saurait, en vérité, trop élargir la distance qu'il sentait qui le séparait des Églises qui se partageaient alors la Hollande — et de toutes les Églises. Rarement penseur marqua plus fortement l'opposition entre le « vulgaire » et la petite troupe des doctes. Mais, d'autre part, nulle doctrine, par la fin dernière à laquelle elle tend, n'est moins « intellectualiste » que celle de Spinoza. L'idéal que ce dernier se proposa fut, en somme, tout pratique. Sa pensée devait être un principe de vie ; sa philosophie est une éthique. Seules valaient pour lui les sciences qui pouvaient conduire au souverain Bien : le reste, il le jugeait inutile et bon à rejeter [2]. Or, il sentait qu'il ne pourrait réaliser pleinement un tel idéal qu'au milieu des hommes et avec eux [3]. Quelques-unes parmi ses premières réflexions nous disent son rêve généreux d'entraîner dans cette ascension vers la perfection suprême et le suprême bonheur, à quoi il méditait d'employer sa pensée et sa vie, le plus grand nombre de ses semblables. « Il importe à ma félicité, écrivait-il alors, que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec mon entende-

1. Le procès et la condamnation d'Adriaan Koerbagh, disciple et ami de Spinoza, les souffrances que sa détention lui infligea et auxquelles il succomba rapidement, sans avoir exercé d'influence sur la conception même du *Traité* et sur l'essentiel de la méthode dont Spinoza s'y sert, puisque la condamnation de A. Koerbagh ne vient qu'en 1668, ont pu cependant contribuer à accroître encore la circonspection de Spinoza et son souci d'adoucir l'expression de sa pensée. V. sur ce procès K.-O. Meinsma, *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, 1909 (traduit du hollandais), p. 367-398. Cf. Freudenthal, *Spinoza*, etc., p. 336.

2. Cf. *De Intellectus Emend.*, t. I, p. 6-7.

3. V. *Eth.*, Part. IV, Prop. XVIII, Schol., p. 202, et Prop. XXXV, Coroll. I et II, et Schol., p. 212.

ment et mon désir[1]. » Il pourra en penser autrement, par la suite, et réserver la plus sincère de sa doctrine à un petit cercle d'initiés[2], mais de par l'essence de cette même doctrine, destinée pourtant à une élite, le sentiment profond de la solidarité humaine ne le quittera jamais. Il se préoccupera du « salut » de tous les hommes, ne fût-ce qu'en tant que la béatitude du sage y est liée. Son mépris pour le vulgaire sera un manque d'égards, non d'attention. Il le sait incapable de penser, mais il le veut capable de vivre et de bien vivre, selon la justice et la charité. — De là ses idées sur la religion ; et de là aussi par contre-coup, comme nous l'allons voir, son manque de scrupule à proclamer l'authenticité et l'autorité sacrée de la Bible.

Donc les hommes se divisent, selon Spinoza, en deux groupes d'importance inégale. D'un côté, le petit nombre de ceux dont l'âme a pris conscience qu'elle contient en soi « objectivement » la nature de Dieu et en participe. La raison est leur unique guide ; elle leur est une lumière et une loi à la fois naturelle et divine ; en des notions claires et distinctes, elle leur enseigne la nature des choses et les règles de conduite, des principes de savoir qui sont en même temps des principes d'action. Appuyés sur elle, ils s'élèvent jusqu'au dernier genre de connaissance ; ils acquièrent des choses des notions adéquates ; l'enchaînement de toute la nature leur apparaît sous l'aspect de vérités éternelles ; ils connaissent, en un mot, l'essence de Dieu, et cette connaissance se tourne nécessairement en amour et ils sont en possession de la béatitude suprême, unis à la source éternelle et devenus source eux-mêmes de toute science et de toute morale.

Et il y a, d'autre part, le « vulgaire », par quoi se désigne « l'immense majorité de l'espèce humaine[3] ». Le « vulgaire » n'a que du mépris pour la connaissance naturelle, fondée sur la seule force de l'entendement. Il recherche toujours ce qui est rare et étranger à la nature ; or l'entendement est un don commun à tous. Sa confiance ne va qu'à ce qui lui est révélé par voie surnaturelle[4]. De même, ce n'est point la raison qui peut gouverner sa vie ; sa volonté ne saurait se soumettre à un frein qu'elle s'imposerait elle-même en vue d'une fin rationnelle. Il ne peut combattre ses passions que par la passion, les mauvaises par de moins mauvaises : au fond de la plupart de ses vertus on trouve

1. *De Intellec. Emend.*, p. 6 ; cf. *Eth.*, Part. IV, Append., ch. IX, p. 244.
2. Cf. *Ep.* VIII, t. II, p. 30, et IX, p. 33 ; *Dieu, l'Homme*, etc., p. 125.
3. *Trait. théol.-polit.*, ch. V, p. 440.
4. *Ib.*, ch. I, p. 377 et ss.

la crainte et l'espérance[1]. On ne peut l'amener à la liberté que par la servitude : ce qui est pour le sage vérité, certitude rationnelle qui emporte la libre adhésion de sa volonté «active», doit être présenté au vulgaire sous forme de lois et de décrets, qui le contraignent à l'obéissance. Bref, la connaissance adéquate des attributs véritables de Dieu lui étant refusée, la béatitude dont cette connaissance est la source ne peut pas non plus être son partage; son « salut » ne peut venir que de l'obéissance aux commandements de Dieu telle que l'enseigne la Foi ; il ne peut trouver le bonheur et la paix de l'âme que dans l'exercice de la piété, dans la pratique de la justice et de la charité, qui sont l'essence de la religion[2]. Il importe de marquer ici avec précision jusqu'où va la pensée de Spinoza. Il définit la foi en ces termes : « Elle consiste à savoir de Dieu ce qu'on n'en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets et ce qu'on en sait nécessairement, par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance[3]. » Voit-on toutes les conséquences d'une telle conception? Spinoza les accentue d'ailleurs lui-même. Celui qui a l'obéissance, qui se soumet aux commandements de Dieu, qui sont, avant tout, d'être juste et de pratiquer la charité, possède nécessairement, et par là même, la foi vraie et salutaire, il sait sur Dieu ce qu'il faut savoir. C'est qu'au fond, le savoir n'importe guère ou même point. La foi n'est pas, en son essence, une croyance, un acte de l'intelligence ; elle est une pratique, une démarche de la volonté[4]. Elle consiste, en dernière analyse, à faire certaines actions et non à croire certaines vérités ; la vérité est ici indifférente; cette notion perd ici son sens absolu ainsi que sa valeur habituelle. Elle vaut ce que valent les actions qu'elle provoque; son critère est son efficacité morale[5]. — Mais n'y a-t-il pas aussi des erreurs, reconnues manifestement telles par l'entendement, et qui se peuvent tourner en motifs de justice et de charité? Faudra-t-il donc laisser le « fidèle » s'en nourrir, sans chercher à lui en démontrer la fausseté? — Précisément, et l'avis de Spinoza ne prête là-dessus à aucun doute; dans la vie selon la foi, les « erreurs salutaires » ont leur place nécessaire, ou plutôt il ne faut plus parler d' « erreur » et de « vérité ». Aussi convient-il de laisser à tous les fidèles les dogmes de leur foi, *encore que le plus grand nombre d'entre eux n'aient pas l'ombre de la vérité ;*

1. *Eth.*, Part. IV, Prop. LIV, Schol., p. 227.
2. *Trait. théol.-polit.*, ch. XIII, XIV, XV et *passim*.
3. *Ib.*, ch. XIV, p. 538.
4. Cf. *ib.*, ch. XIII, p. 533.
5. *Ib.*, ch. XIV, p. 538-543.

l'essentiel est que celui qui les embrasse en ignore la fausseté, car alors ils ne pourraient plus se disposer à l'obéissance[1]. Et l'indifférence de Spinoza à l'égard du contenu intellectuel des dogmes ou des articles de foi va si loin, sa valeur intrinsèque lui paraît si négligeable, qu'au sein même de chaque Église il voudrait qu'il fût laissé à la discrétion de chaque membre ; chaque individu devrait avoir, selon lui, l'entière liberté de le comprendre et de l'interpréter à sa façon, selon sa tournure d'esprit et son tempérament, afin qu'il puisse y adhérer plus entièrement et spontanément, et être ainsi plus facilement amené à l' « obéissance », ce qui est, encore une fois, le seul but et l'unique raison d'être des « articles de foi[2] ».

Or, Spinoza vit au milieu d'une société chrétienne ; le fondement de la vie spirituelle et morale des hommes, dans la plupart des pays placés dans le champ de sa vision, sont les doctrines de l'Écriture. Ces dernières sont, en vérité, les plus parfaites messagères de la religion ; elles conviennent à merveille à la définition de la foi et elles la confirment en tous points, de telle sorte que cette définition se recommande et ne se tire pas d'ailleurs que d'elles[3].

La Bible, en effet, a été écrite pour tous les Hébreux, à l'adresse de tout le genre humain, à l'usage des hommes et des femmes de tout âge et de toute condition. Elle enseigne que Dieu ne demande pas autre chose que l'obéissance à ses décrets et avant tout aux lois de la justice et de la charité et que cette obéissance mène au « salut ». Ses moyens sont appropriés à son but. Elle se met à la portée des intelligences les plus simples. Elle ne procède pas par axiomes et définitions ; elle n'enchaîne pas ses propositions suivant un ordre logique rigoureux ; point de spéculations, point de raisonnements abstraits. Elle raconte, exhorte, fait des menaces et des promesses. Ses récits tantôt terribles, tantôt gracieux, frappent ou séduisent l'imagination du peuple. Ses tableaux saisissants ou merveilleux remuent l'esprit et le disposent à l'admiration[4]. Elle parle de Dieu en un langage accessible aux simples et lui reconnaît des attributs qui, sans être vraiment compris par la foi qui n'a

1. *Traité*, ch. XIV, p. 539 : « Sequitur denique, fidem non tam requirere vera quam pria dogmata, hoc est talia quae animum ad obedientiam movent, tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent ; dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret, alias rebellis necessario esset. »

2. *Ib.*, p. 537.

3. *Ib.*, *loc. cit.*

4. *Ib.*, ch. V, p. 440-441 ; ch. VI, p. 452-453 ; ch. XIII, 531-536.

pas à s'en occuper, comme nous l'avons vu, en constituent cependant l'indispensable soutien intellectuel. Elle pose Dieu comme l'Etre suprême, unique, présent partout, tout-puissant, juge et législateur des hommes, souverainement juste et miséricordieux, remettant leurs péchés à ceux qui se repentent, etc , etc., parce que c'est là le minimum de représentations intellectuelles nécessaire pour inspirer au « fidèle » des sentiments de crainte et d'amour à l'égard de Dieu et pour le maintenir en état d'obéissance et parce que ces croyances attachent les hommes aux enseignements de la Bible et leur permettent ainsi de se procurer le « salut ». Par là même ces croyances prouvent leur valeur, elles sont nécessaires, et ce serait faire une mauvaise œuvre, pousser les hommes à la « rébellion » que de contribuer à en détacher les fidèles [1].

Ce sont là des théories qui, sans que nous ayons besoin d'insister, peuvent nous faire comprendre que Spinoza n'ait pas hésité à prendre le masque de l'orthodoxie quand d'autres motifs le forcèrent à y avoir recours. Il ne faisait en somme que réaliser les extrêmes conséquences de son système : vérité pour le philosophe, obéissance, reposant même sur des principes erronés, pour le « vulgaire [2] ». Et que l'on ne nous objecte pas : mais Spinoza lui-même est loin de s'en être tenu dans le *Traité* à cette réserve qu'il voudrait qui fût de règle. Sans doute, et nous l'avons nous-même montré ; et cela ne prouve pas autre chose, sinon que l'on ne peut jamais cesser complètement d'être soi-même. Ce qui importe ici, c'est l'intention, et elle est claire. « Si j'avais jamais pensé, affirme Spinoza dans le *Traité théologico-politique* même, que mon ouvrage servirait à infirmer le pouvoir de la religion et à affaiblir l'autorité de la parole de Dieu, je ne me serais pas décidé à traiter ces questions [3] ». Admirons cette assurance, mais gardons l'aveu. Il est fermement résolu à ne pas porter atteinte à l'autorité de la Bible, car, sans elle, « il faudrait douter du salut de presque tout le genre humain [4] ». Et si nous savons comment il a mené à

1. *Traité*, ch. XIV, p. 540-543. Cf. aussi ce que rapporte Colerus des exhortations qu'il adressait à ses hôtes de ne jamais manquer les offices de l'église, in Freudenthal, *Die Lebensgeschichte*, etc., p. 61.

2. Cf. *ib.*, ch. III, p. 417, où il loue saint Paul d'avoir su être Grec avec les Grecs et Juif avec les Juifs. — Il écrit à G. de Blyenbergh, *Ep.* XXI, t. II, p. 94 : « ...Video me melius multo facturum fuisse, si in prima mea Epistola Cartesii verbis respondissem... » Il ne sentait décidément pas l'obligation de toujours exprimer sa véritable pensée.

3. *Trait. théolog.-polit.*, ch. XII, p. 522.

4. *Ib.*, ch. XV, p. 552.

bien cette résolution et qu'il a fait à peu près le contraire de ce qu'il affirme s'être proposé, ce ne fut pas, selon toute apparence, faute de bonne volonté. Il faut seulement convenir, aussi invraisemblable que cela puisse paraître, qu'il ne se rend pas compte de toute la gravité des coups qu'il porte aux croyances religieuses de ses contemporains. Bien des pages du *Traité* en témoignent, mais, en particulier, sa correspondance avec Oldenburg est sous ce rapport fort instructive : si on ne peut douter en lisant cette correspondance qu'Oldenbourg n'ait jamais senti combien était différent du sien le terrain où se plaçait Spinoza, il semble bien que ce dernier s'étonne trop des étonnements de son correspondant pour qu'on puisse supposer qu'il avait mesuré, lui, tout l'abîme qui s'étendait entre leurs conceptions religieuses ou philosophiques.

Quoi qu'il en soit, Spinoza a su aussi réaliser, çà et là, son dessein avec un sens des choses plus avisé et plus direct; il a su, selon sa propre expression, « parler, avec l'Écriture, une langue conforme aux conceptions des Hébreux[1] » ; il s'est porté garant de l'authenticité de la Révélation entendue au sens où l'entendaient ceux à qu'il s'adressait ; il a proclamé l'autorité de la Bible sacrée et infaillible ; — et nous croyons avoir réussi à montrer que les motifs qui l'ont déterminé à défendre ces conceptions traditionnelles sous leur forme populaire étant étrangers à toute conviction réelle, ce serait un non-sens et une grave méprise que de persister à vouloir concilier ces conceptions, qui ne sont, en somme, qu'un accident, en quelque sorte extérieur dans l'œuvre de Spinoza, avec le reste de la doctrine de ce philosophe.

VII

Cependant le danger, ici, est de trop simplifier le problème en se jetant d'un extrême à l'autre et il importe, avant de finir, de nous mettre en garde contre lui. Ainsi, pour certains de ses contemporains[2], Spinoza prenait rang parmi ces « esprits forts » qui voyaient dans les religions une invention de prêtres, l'effet de la ruse de certains politiques qui s'en étaient servis comme d'un instrument

1. *Traité*, ch. III, p. 408.

2. V. Bayle, *Dictionnaire*, 5e édition, tome IV, art. *Spinoza*, p. 255-256. — Cf. certains des divers fragments et lettres réunis par Freudenthal, *op. cit.*, p. 121 et ss., 193 et ss.

de domination et d'un moyen de gouvernement. Rien n'est plus loin de la vraie pensée de Spinoza que cette théorie puérile dont les « philosophes » du XVIIIe siècle devaient faire la fortune. Certes Spinoza ne perd jamais de vue les intérêts de la politique. Trouver le meilleur art de gouverner les hommes dans la paix et la concorde a été un objet constant de ses préoccupations, et il est vrai qu'il voit dans la religion issue de la Bible un facteur nécessaire de la stabilité sociale. Mais ni par ce rôle il n'explique ses origines ni il ne définit son essence par ce caractère. Les religions sont pour lui plus qu'une bonne institution sociale, et la Bible, surtout, autre chose qu'une œuvre de haute police. Comme sur tant d'autres points, Spinoza a été, sur ce point aussi, fort mal compris de ses contemporains ; ici encore, ils ont méconnu la profondeur de perspective de sa pensée. Spinoza a laissé suffisamment voir pour quelles raisons, très sincères celles-là, d'une sincérité conforme à l'esprit de sa doctrine philosophique, « l'Écriture doit être appelée sainte et parole de Dieu » et « pourquoi il est persuadé de l'autorité de la Sainte Écriture[1] ». Et, sans doute, « saint », « divin », « révélé », tous ces qualificatifs entretiennent souvent l'équivoque. Ils favorisent comme une perpétuelle restriction mentale. Mais sans avoir le sens plein, positif qu'on est habitué à leur donner, et étant entendu que lorsque Spinoza les emploie en adepte des religions positives, c'est contrairement à sa véritable pensée et pour les raisons que nous avons essayé de dire, ces termes, en dernière analyse, ne sont pas cependant, sous sa plume, dénués de toute signification. C'est même d'ailleurs ce qui a permis ou, du moins, facilité l'équivoque. Et c'est encore ce qui nous fait comprendre qu'il ait protesté quelque part[2] avec une grande énergie de la bonne foi avec laquelle il avait appliqué ces épithètes à la Bible. La doctrine de Spinoza a plus d'un repli.

Nous avons vu que l'Écriture était pour Spinoza la source du « salut » pour le grand nombre. Il n'est pas du tout indifférent, pensons-nous, que Spinoza ait fait un emploi si constant de cette expression théologique de « salut[3] ». Le « salut », c'est, sans doute, la vertu, mais c'est la vertu vue d'une certaine hauteur, sous un certain aspect, *sub specie æternitatis*. Le « salut » importe avant tout à l'individu et ne se confond pas avec l'utilité sociale ; son objet ou son effet ou encore sa condition est, par delà la simple

1. V. *Trait. théol.-polit.*, ch. XII et XV.
2. V. *Ep.* XLII, t. II, p. 170.
3. *Salus*, *salutaris*, *salvus* et le verbe *salvare*.

sécurité matérielle ou le bonheur corporel, l'affranchissement de l'esprit et la paix de l'âme. Au fond il n'y a qu'un « salut », le même pour les philosophes et les simples, si les moyens qui servent à y atteindre diffèrent des uns aux autres. La raison et l'Écriture aboutissent en somme au même terme suprême, se rejoignent à la limite, après avoir cheminé sur des voies distinctes, et qui apparaissent parallèles, quoique de valeur inégale si on les considère en elles-mêmes. Mais cette valeur est provisoire ; la fin seule importe, en définitive. « Il n'importe aucunement, dit et répète souvent Spinoza, que Dieu enseigne et commande le vrai culte de la justice et de la charité par la lumière naturelle ou par révélation...; que la religion soit révélée par la lumière naturelle ou par celle des prophètes, elle est toujours la même et toujours également révélée par Dieu, de quelque manière qu'elle vienne à la connaissance des hommes [1]. » Il écrit de même à un de ses correspondants, Jacob Oostens, dans une lettre conçue dans un esprit d'entière franchise et, du reste, par certains passages, aussi hardie que ce qu'il a jamais écrit : « J'ai montré [dans le *Traité théologico-politique*] que cette loi divine a été révélée par Dieu aux prophètes ; or, soit que j'admette qu'elle a reçu de Dieu lui-même la forme d'une législation, soit que je la conçoive comme enveloppant, ainsi que tous les autres décrets de Dieu, une nécessité et une vérité éternelles, elle n'en reste pas moins un décret divin, un enseignement salutaire ; et, après tout, que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut [2]. » Il y a dans ces lignes une réticence qui apporte une nouvelle confirmation à notre façon de comprendre le *Traité*. Mais nous les citons ici pour l'énergique affirmation qu'elles contiennent, qui n'est pas isolée, tant s'en faut, dans l'œuvre de Spinoza et qui caractérise l'essence même, toute morale, de cette œuvre. Une seule chose est nécessaire à tous : être sauvé, aimer Dieu. Et il reste évidemment que c'est la raison qui y conduit le plus sûrement ; elle est, selon les termes de Spinoza, la cause première de toute révélation, véritable original de la loi de Dieu [3], elle est « Dieu en nous ». Mais l'Écriture y mène aussi. Et il ne se peut que l'accord si parfait entre la raison et les enseignements moraux des prophètes, que l'harmonie profonde qui

1. *Trait. théol.-polit.*, ch. XIX, p. 592-593.

2. *Ep.* XLIII, p. 172 ; cf. *ib.*, p. 171 et absolument les mêmes termes *Ep.* LXXV, p. 242-243 ; *Eth.*, Part. V, Prop. XXXVI, Schol., p. 273.

3. *Trait. théol.-polit.*, ch. I, p. 378 ; ch. XII et *passim*.

existe entre la parole de Dieu qui se fait entendre en nous et la parole de Dieu rapportée par eux, soient un effet du hasard [1].

La raison rend donc témoignage de l'origine de l'Écriture ; la seconde participe, de quelque façon, de la divinité de la première et, comme elle, plonge par ses racines bien avant dans l'essence de l'homme et la réalité de Dieu.

***

Jamais, peut-on dire, à aucun moment de sa vie, la pensée de la Bible n'a quitté Spinoza. Pour se mettre en mesure d'écrire le *Traité théologico-politique*, il a consacré à son étude de longues années de patientes recherches et de méditations laborieuses. Dans l'*Ethique*, non plus, les références à la Bible ne manquent pas [2]. Peu de jours avant sa mort, il travaillait encore à une traduction de la Bible en hollandais [3], et c'est encore sa mort prématurée qui seule a pu l'interrompre dans la composition de sa grammaire hébraïque [4]. Spinoza n'était pas homme à s'adonner à de tels travaux par pur goût de la philologie. C'est à une pensée religieuse ou morale qu'il obéissait. La Bible étant pour lui liée au bien supérieur des hommes, il en voulait répandre l'action authentique. Un pareil dessein, et poursuivi avec une telle constance, atteste ce que nous avons dit du sentiment positif de Spinoza à l'égard de la Bible. Sans validité aux yeux de la raison, quant à son fondement intellectuel, sa méthode, ses moyens d'action, elle acquiert, par sa fin, une valeur absolue, et par la qualité de l'âme humaine, faite d' « impuissance » chez la plupart, un caractère d'éternelle nécessité. De là son autorité ; — mais de là seulement.

M. Vexler.

1. *Traité*, ch. xv, p. 550. C'est en ce sens que Spinoza a pu réellement admettre la notion d'une « certitude morale » opposée à la certitude rationnelle ou mathématique. V. *ib.*, ch. ii, p. 393; ch. xv, p. 549, et *Annotationes in trad.*, viii, p. 614.

2. V. *Eth.*, Part. IV, Prop. lxviii, Schol., p. 238 ; Part. V, Prop. xxxvi, Schol., p. 273, etc.

3. V. Colerus in Freudenthal, *op. cit.*, p. 83.

4. V. *Admon. ad Lectorem* en tête du *Compendium Grammatices*, t. II, p. 526.

L'OPPOSITION CONTRE LE PATRIARCHE R. JUDA II

I

Presque tous les patriarches furent obligés d'engager une lutte très vive avec des adversaires. Rabban Gamliel II eut plus d'un mauvais moment à passer avec ses opposants, R. Eliézer ben Hyrkanos et R. Josua ben Hanania. Il y eut des tiraillements entre R. Juda I et Rabbi Natan. Plus vif encore et plus grave fut l'antagonisme contre le patriarche R. Juda II. Plus vif, parce que les contemporains et les personnalités dirigeantes purent lui reprocher de la cupidité et le trafic des principaux postes de maîtres et de juges. Gros de conséquences, parce que l'état de choses amené par lui occasionna toute une évolution dans la situation des savants. R. Juda est assurément une des plus intéressantes personnalités d'entre les Amoraïm : l'intelligence claire et ouverte dont il fait preuve dans les allègements décidés par lui pour soulager de pressants soucis du peuple, l'esprit de conciliation avec lequel il va au-devant de ses adversaires, produisent une impression très sympathique [1]. Mais les accusations que l'histoire est obligée de dresser contre lui, d'avoir, par amour du sordide argent, confié des postes à des hommes indignes et ignorants, et suspendu les privilèges qui avaient été reconnus aux savants depuis les temps les plus anciens, même par les gouvernements païens, jettent une ombre sur sa mémoire.

Il faudra donc, pour pouvoir établir la vérité, écouter d'abord les griefs des adversaires et considérer ensuite les circonstances qui ont contraint le patriarche à prendre de pareilles mesures.

L'adversaire le plus acharné du patriarche fut, sans nul doute,

1. V. là-dessus Graetz, *Geschichte*, t. IV⁴, p. 225 ; Weiss, דד"רך, t. III, 66, d'après *Gen. rabba*, ch. LXXX, et *j. Sanh.*, II, 3.

R. Simon ben Lakisch. En première ligne, il estima illégitime la prétention de R. Juda de soumettre les docteurs à l'impôt. Les docteurs jouissaient du privilège de l'exonération des impôts, et ils devraient le perdre maintenant[1] ! Cette disposition favorable aux docteurs se maintint très tard à l'époque romaine, de telle sorte que, d'après les lois, les docteurs et les fonctionnaires synagogaux étaient affranchis « ab omni corporali munere[2] ». Cependant, il était impossible de procurer à tous l'exonération des lourds impôts : c'est pourquoi on chargeait davantage ceux qui ne s'occupaient pas exclusivement de Tora. Justement en ce temps-là, R. Yohanan, ami intime de notre patriarche, est occupé de la question de savoir quels sont ceux dont les concitoyens sont tenus de payer les redevances fiscales qui leur incombent. Il établit la règle suivante : ceux qui consacrent tout leur temps à l'étude ont le droit de se faire payer leurs impôts par leurs concitoyens[3]. On peut donc bien s'imaginer quel *tolle* dut provoquer l'ordonnance du patriarche qui forçait les rabbins eux-mêmes à payer l'impôt de garde[4]. Resch Lakisch protesta ouvertement contre un semblable dessein. Cette protestation fut-elle suivie d'effet, c'est ce qu'on ne peut plus déterminer. Assurément ce ne pouvait être que de sérieux motifs et d'impérieuses préoccupations qui obligèrent le patriarche à recourir à de pareilles mesures. La chose apparaîtra dans le cours de notre recherche.

La cupidité du patriarche est aussi flagellée par un prédicateur, José de Maon, dans la synagogue de sa ville[5]. Il s'exprime ainsi : Hosée, v, 1 « Écoutez ceci, ô prêtres ! Faites attention, ô Israélites », un jour Dieu citera les prêtres en justice et leur dira : pourquoi ne vous êtes-vous pas occupés de la doctrine ? Eux de répondre : Ils ne nous ont rien donné. « Aussi écoute, maison d'Israël ! » pourquoi ne donnez-vous donc pas aux prêtres les vingt-quatre redevances sacerdotales prescrites dans la Tora ? Ils répondent : Les gens de la maison du patriarche enlèvent tout ! « Aussi écoute, maison du roi », un jugement sévère s'appesantira sur vous[6]. Cette prédication, bien qu'elle s'exprime à mots

1. Josephe, *Ant.*, XII, 3, 3. Cf. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, t. II, p. 267.

2. V. à ce sujet, Krakauer, *Die rechtliche und sociale Stellung der Juden im Sinkenden Römerreiche*, *Monatsschrift*, XXIII (1874), pp. 55-61.

3. *Sabbat*, 114 *a*. R. Yohanan n'a point survécu au patriarche, comme l'admet Graetz (*loc. cit.*, p. 280), mais mourut avant lui, comme Jordan, *R. Yochanan bar Nappacha*, Budapest, 1895, p. 71, l'a bien montré, d'après *Rosch Haschana*, 20 *a*.

4. V. *B. Batra*, 7 *b*.

5. Cette synagogue est encore mentionnée *B. Kamma*, 99 *b*.

6. *Gen. r.*, ch. LXXX, 1.

couverts, dit clairement que les gens de la maison du patriarche, peut-être le patriarche lui-même, sont cupides. De plus, il n'y a qu'à mettre rabbins à la place de prêtres, et ce sermon nous dévoile une image de la situation qui régnait à l'époque du patriarche. Le peuple ne pouvait entretenir les rabbins, parce que le patriarcat exigeait trop de la bourse du peuple. Il est d'ailleurs à noter que ces énonciations émanent d'un homme qui n'appartient pas à la corporation des docteurs, mais aux couches populaires plus étendues.

Outre la cupidité et le tort d'imposer les docteurs dont on incrimine le patriarche et son entourage, il y a encore un troisième grief : la nomination d'indignes aux emplois les plus élevés et les plus importants. Jacob de Kefr-Nebouraya, encore un homme du peuple [1], parodiait la phrase de Habakouk (II, 19) à propos des fonctionnaires nommés par le patriarche, qui n'avaient d'autres aptitudes que leurs espèces sonnantes. Il disait : « Malheur, quand on est obligé de dire au soliveau : réveille-toi, remue-toi, à la pierre ! Celui-là doit enseigner ? » Les rabbins, même les fidèles partisans du patriarche, comme R. Mana [2], R. Ammi [3], R. Yoschiahou [4] et R. Zeira [5], méprisaient ces gens et se moquaient d'eux. Dans quelle mesure le patriarche paraît responsable de ce fâcheux état de choses, on le verra dans la suite de cette étude.

Nous voudrions : 1° mieux éclaircir la situation de Resch Lakisch d'après ses discours et ses assertions, qui jusqu'ici n'ont pas été traités avec l'attention nécessaire ; 2° considérer la position et l'activité des fonctionnaires juridiques ; 3° montrer dans quelles circonstances s'écoula le patriarcat de Juda II.

II

Nous avons nommé précédemment Resch Lakisch, l'adversaire le plus acharné du patriarche. De quel droit ? Ce n'est pas seule-

1. De son attitude à l'égard de R. Haggai, il résulte avec évidence qu'il ne connaissait pas la Halacha, v. *Pesikta*, éd. Buber, p. 35 ; *G. r.*, ch. VII : *Tanhouma*, éd. Buber, חוקת, 15 ; *Koh. rabba, s. v.*, כל זה נסיתי : *j. Yebamot*, II, 6 : *j. Kiddouschin*, XIII, 12. D'autres expressions sont mentionnées, *M. Psaumes*, éd. Buber, sur XIX, 2 ; *j. Berachot*, IX, 1.

2. *j. Bicc.*, III, 3.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

ment parce qu'il professait hardiment que, dans le cas où le patriarche commettrait un délit, il faudrait prononcer sur lui, comme sur le premier venu, la peine de la flagellation [1], mais parce que, à chaque occasion, il s'empressait de déclarer que le patriarche devait aux docteurs son prestige et son importance, son élévation et sa place. En d'autres termes, le patriarcat est fait pour le bien des docteurs, il n'est pas fait pour qu'un homme s'élève au-dessus de ses congénères.

Dans une leçon, Resch Lakisch disait : les patriarches, dans l'Écriture, sont devant Dieu comme les *zekénim* (les sages), qui marchent fièrement devant le prince (Patriarche) pour donner une expression à la majesté du prince [2]. D'après une autre leçon, R. Lakisch voulait dire que le patriarche a besoin des hommages des docteurs [3]. Pour rabaisser autant que possible la prépondérance du patriarche, R. Lakisch prêchait : « Pourquoi Israël est-il comparé au froment ? Parce que du froment tout est compté ; ainsi chaque Israélite entre en compte, les zekénim (les docteurs qui sont investis d'une fonction synagogale), les Hasidim (les pieux) et les Hachamim (les sages) [4]. » En un autre endroit, on montre au patriarche l'attitude de Moïse, qui, certes, savait fort bien lui-même décider dans toutes les questions douteuses, et qui cependant, pour ne pas froisser les docteurs et les fonctionnaires qui venaient le consulter, disait : je ne le sais point, il y a quelqu'un de plus grand que moi, allons tous l'interroger [5]. R. Lakisch voulait assurément dire par là qu'il sied au patriarche lui-même de questionner ses collègues et compagnons, avant de prendre une décision importante pour la collectivité et qu'il n'a nulle raison de se mettre au-dessus d'eux. Si nous ne nous trompons dans notre supposition, nous trouvons encore ailleurs des assertions des docteurs au sujet du patriarche. L'agada dit : Quel mérite avait

1. Graetz, p. 225.

2. *Tanhouma*, éd. Buber, Gen., p. 81 : למה היו האבות דומין לפני ה"ק א"ל ר"ש לקיש עד עכשיו הצאן היו צריכים לרועה אלא למה היו האבות דומין לפני הקב"ה לנשיא שהוא מהלך וזקיניו מהלכין לפניו והזקינים מודיעין כבודו של נשיא על דעתיה דר"ל הוא צריך לכבודינו.

3. *Gen. r.*, ch. XCVII.

4. *Tanhouma*, éd. Buber, ch. CV : למה נמשלו בחטים אלא מה חטים הללו כולם עולים במדה, כך היו ישראל כולם עולים במנין הזקנים וההסידים וההכמים וכל ישראל עולים במנין.

5. *Nombr. rabba*, ch. XII ; *Tanhouma*, éd. Buber, Nomb., p. 153 : יודע היה משה רבינו את הדין הזה אלא באו לפניו שרי עשרות, שרי מאות וגו' אף אני יש מי שגדול ממני. De fait, le patriarche a présidé même des jeûne sans s'en être entretenu avec R. Yohanan et Resch Lakisch. Cf. *Taanit*, 24 *a*. V. aussi Jordan, *l. c.*, p. 67, n. 253.

Saül? Ce sont ses bonnes actions qui lui ont valu son élévation, car il était modeste, humble, craignant Dieu, dépensait son bien (pour les pauvres) et épargnait le bien des Israélites. Juda bar Nahmani, au nom de R. Lakisch, disait: c'était un docteur. C'est la manière des agadistes d'utiliser souvent les données de l'Écriture, les noms des personnages bibliques pour blâmer ou louer les dirigeants de leur temps. Si nous songeons que José de Maon a précisément blâmé avec vivacité ce trait de caractère du patriarche, puis que Juda bar Nahmani [1] a dirigé sa mordante ironie contre la science des juges institués par le patriarche, on ne sera pas très éloigné de croire que ces prédicateurs, en énumérant les vertus de l'antique roi Saül, voulaient énoncer un blâme visant l'autorité suprême de leur temps [2]. Au surplus, Resch Lakisch n'a pas fait mystère de ses sentiments dans ses relations personnelles avec le patriarche [3].

La situation dans le domaine de l'administration de la justice était en fait extrêmement critique, et vraiment inouïe dans une communauté religieuse. Ce n'est pas sans motifs sérieux que Resch Lakisch se laissait aller à cette outrance de langage : « Quiconque nomme un juge indigne doit être considéré comme un idolâtre [4]. » R. Isaac, contemporain plus jeune du premier, qui put être témoin des tristes conséquences de la néfaste administration de la période antérieure, disait : le juge qui se laisse corrompre attire la colère de Dieu [5]. En ce temps-là, ce n'était pas une exception, mais chose usuelle, si nous en jugeons par cette parabole qui porte tous les indices de la popularité et de l'authenticité. Quand deux hommes viennent chez le juge, le premier riche, l'autre pauvre, pour qui prendra-t-il parti? Pour le riche. Vers qui tournera-t-il son visage? Vers le riche seulement. A qui prêtera-t-il l'oreille? Au riche [6]. Il fallait vraiment que les choses parussent aller bien mal en Judée, pour que les prédicateurs et

1. La phrase de Jacob de Kefr-Nabouraya, citée plus haut, est attribuée dans *B. B.*, 7 *b*, à Juda bar Nahmani, le metourgueman de Resch Lakisch (v. *Ketoubot*, 8 *a*).

2. *M. Samuel*, éd. Buber, p. 97 : יהודה בר נחמני בשם ר"ל שהיה בן תורה : cf. *ibid.*, p. 102, d'Isaï : ר' שמואל בר נחמן בשם ר"ל שהיה בן תורה. Mentionnons encore ici *M. Ps.*, p. 388, p. 392, p. 397 ; *Midr. Sam.*, p. 92, où sont cités des propos au nom de Resch Lakisch qui contiennent *peut-être* des remarques défavorables touchant les choses du temps.

3. Cf. *Gen. r.*, ch. LXXVIII.

4. *B. Batra*, 7 *b* : כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשרה.

5. *B. B.*, 9 *b* : כל דיין שנוטל שוחד מביא חמה לעולם.

6. *Lév. rabba*, ch. III, 2 ; *Midr. Ps.*, p. 196 : בנוהג שבעולם ב' בני־אדם נכנסים אצל הדיין אחד עני ואחד עשיר למי מכיר פנים הלא לעשיר, למי הדיין מהפך פנים הלא לעני, למי הדיין נזקק לשמוע הלא לעשיר.

maîtres populaires choisissent de tels exemples pour flétrir l'iniquité. Evidemment, on pourrait objecter que les moralistes voient toujours trop en noir et que les censeurs des mœurs font volontiers d'une mouche un éléphant pour produire un plus grand effet. Mais ici, il n'en est rien. R. Berachia allègue comme un fait authentique qu'on déroba un jour son vêtement à un homme, qui au moment où il porta plainte le retrouva dans la maison même du juge, étalé sur le lit; un autre fut dépouillé d'un chaudron, qu'il revit sur le fourneau du juge[1]. En ce temps-là, le peuple ouït dire fréquemment: les juges et les docteurs discréditent la Tora. Ils enseignent : tu ne dois pas faire l'usure — et ils prennent des intérêts usuraires! Ils disent : tu ne déroberas pas, — et ils dérobent! Ils proclament : tu ne voleras pas, — et ils volent[2]! Comme on voit par tout cela, l'amertume et le mécontentement n'étaient que trop justifiés.

D'après ce qui précède, il paraît bien établi : 1° que le patriarche a exigé beaucoup d'argent du peuple; 2° que des ignorants même se sont vu pourvoir de postes importants; 3° que la situation à l'époque du patriarche n'était pas brillante. Le patriarche lui-même nous apprend que le gouvernement lui demandait beaucoup d'argent. R. Juda va jusqu'à implorer son adversaire Resch Lakisch : « Prie pour moi, car ce mauvais gouvernement exige trop de moi[3]. » Le patriarche n'a donc nullement eu en vue ses intérêts, il était préoccupé seulement de remplir un devoir difficile, et de pouvoir satisfaire les insatiables fonctionnaires romains. Il est possible aussi que, sous l'empire de la dure nécessité, il ait, dans l'octroi des places, plus tenu compte de la situation matérielle qu'il n'eût fait en temps normal. A l'oppression gouvernementale s'ajouta encore une famine, qui accrut la misère et redoubla les soucis.

1. Cf. Yalkout Hosée d'après *Deutér. rabba*, § 517 : אמר ר' ברכיה מעשה באדם אחד שנגנב טליתו והלך לקבול לדיין עליה ומצאה פרוסה על מטתו ואמר ר' ברכיה מעשה באדם אחד שנגנב קומקמין שלו והלך לדיין לקבול עליה ומצאתה על הכירה שלו.

2. Au même endroit R. Simlaï dit : הדיינים מביישין דברים בפני ע"ה. כיצד יושב ודורש לא תלוה ברבית והוא מלוה ברבית. לא תגזול והוא גוזל. לא תגנוב והוא גונב. Voir encore les mêmes reproches au nom de R. Yohanan, *Koh. r., s. v.*, ואמרתי אני. Voici le passage : וחכמת המסכן בזויה א"ר יוחנן וכי חכמתו של ר"ע שהיה מסכן בזויה היתה אלא זה זקן שהוא יושב ודורש לא תכירו פנים והוא מכיר פנים, לא תקח שוחד והוא לוקח, לא תלוה ברבית והוא מלוה. Voir encore *Ruth rabba, s. v.* : ויהי בימי שפוט השופטים. La il faut noter une autre série de griefs : מי שהוא בזוי בדבריו כגון זקן יושב ודורש לא תטה משפט והוא נטה משפט, לא תכיר פנים והוא מכיר פנים, לא תקח שוחד והוא לוקח שוחד, כל אלמנה ויתום לא תענון והוא מענה אותם.

3. *Genes. rabba*, 78.

« Au temps du patriarche, paraît-il [1], régna la famine, et il fit ouvrir ses celliers. Tous les gens instruits furent admis, docteurs en Mischna, Halachot et Agadot, seul l'*Am haarez* fut exclu de ces bienfaits. » Nous avons même des informations sur un office de jeûne qui eut lieu à l'époque de notre patriarche, comme il était d'usage lors d'une mauvaise récolte ou d'une grande sécheresse. Les discours tenus en cette circonstance contiennent des allusions caractéristiques. Les orateurs étaient R. Abba bar Zébédée, R. Tanhoum ben Illaï, et R. Josia [2]. Le premier prit son thème dans Lament., III, 38 : Élevons nos cœurs vers nos mains, vers Dieu au ciel ! Lorsque le cœur de l'homme s'élève, il fait pénitence en lui-même. Que signifie : mettons nos cœurs dans nos mains ? Nous mettons l'iniquité qui est dans nos cœurs dans nos mains, et alors seulement nous voulons les élever vers notre père au ciel ! Lorsque l'homme tient quelque chose d'impur dans ses mains, quand il se plongerait dans toutes les eaux, il ne peut redevenir pur, mais s'il écarte l'impureté, il sera purifié par un bain.

R. Tanhoum monta en second à la tribune et dit : Alors les princes de Juda et le roi s'humilièrent et dirent : Dieu est juste (II Chron., XII, 6). Qu'est-il écrit plus loin ? lorsque Dieu vit qu'ils s'étaient humiliés, la parole de Dieu se fit entendre. Je ne veux donc pas les détruire. Quand quelqu'un s'humilie dans la misère, Dieu l'exauce, à plus forte raison quand on s'humilie devant Dieu dans l'abondance ! Nous pouvons donc admettre que le patriarche, qui avait à sa disposition des greniers pleins, a assisté à la cérémonie et a courbé le front tranquillement sous la censure du premier orateur, qui contient des allusions à l'attitude hypocrite de certains cercles peu éloignés du patriarche.

Bien plus funestes furent les conséquences de la domination du patriarche. En admettant même, comme circonstance atténuante, l'oppression du gouvernement et la détresse générale, cependant ce scandale ne pouvait durer, des juges ignorants rendant la justice au peuple, tenant des discours, jouissant d'honneurs et de privilèges destinés aux hommes pieux et aux savants. Il est certain que le droit d'ordination fut retiré à notre patriarche, sinon complètement, du moins dans une large mesure [3]. Que la chose soit arrivée sous le patriarche Gamliel IV, ou plus tard encore sous Juda III, c'est peu admissible [4]. Sous Juda III, le droit

1. *B. Batra*, 8 *a*.
2. *j. Taanit*, II, 1 ; *Taanit*, 16 *a*, 65 *a* ; *Midr. Echa*, éd. Buber, p. 136.
3. Graetz, *Geschichte*, t. IV, p. 287, n. 25.
4. Jordan, *Rabbi Yochanan bar Nappacha*, p. 88.

d'ordination du patriarche était déjà très limité [1]. Au contraire, nous avons des preuves claires et irréfragables qu'encore du vivant de R. Yohanan s'accomplit une importante transformation de la condition des docteurs en général. En effet, précisément dans le cercle de R. Yohanan et de ses disciples, on s'occupait de la question de savoir qui avait le droit d'être considéré comme Talmid Hakham, de jouir, comme tel, des avantages attachés à ce rang, de participer aux honneurs qui lui étaient dus. Le fait même qu'une pareille question fut discutée, même sans renseignements précis sur la situation nous avertit qu'il régnait quelque désordre : ou bien ceux qui avaient ce titre n'ont pas rempli dûment leur devoir, ou bien des indignes ont déshonoré le titre par leurs abus. En tout cas, seule la fâcheuse situation qui signale l'époque du patriarche a fait surgir cette question, de savoir qui l'on devait considérer comme Talmid Hakham [2], puis, qui avait le droit, en qualité de Talmid Hakham, d'être investi d'une fonction dans la Communauté [3], de prendre certaines décisions [4], et de prétendre à l'exonération des impôts [5].

Skotschau (Silésie), le 10 décembre 1911.

A. Marmorstein.

1. Cf. notre remarque, *Revue*, p. 290.

2. *j. Moed Katon*, III, 7 : איזהו תלמיד חכם חזקיה אמר כל ששונה הלכות ועוד תורה ר' אבהו בשם ר' יוחנן כל שמבטל עסקיו מפני משנתו ר' אבא בר ממל כל שהוא יודע לבאר משנתו תני כל ששואלין אותו והוא משיב, אלו תלמידי חכמים שעוסקין בבנינו של עולם, Cf. *Houllin*, 44 *a*.

3. *Sabb.*, 114 *a* : איזהו ת"ח שממנין אותו פרנס על הציבור ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומר זוהי במס' כלה ; cf. là-dessus *Taanit*, 10 *b*, qui, il est vrai, étant une baraïta, est d'une époque antérieure : איזהו יחיד כל ת"ח יחידים. איזהו יחיד ואיזהו תלמיד יחיד כל שראוי למנותו פרנס על הציבור. תלמיד כל ששואלין אותו דבר הלכה בלימודו ואומר אפי' במס' דכלה ; au contraire, *Kidd.*, 49 *b* : ע"מ שאני תלמיד, אין אומרים כשמעון בן עזאי ושמעון בן זומא אלא כל ששואלין אותו בכל מקום דבר אחד בלימודו ואומר זוהי במס' דכלה. Dans le premier passage, la connaissance du traité de *Kalla* représente un degré d'érudition plus élevé ; dans le deuxième, c'est un signe d'érudition moyenne. Les tosafistes se sont déjà occupés de cette difficulté.

4. *Sabbat*, 114 *a*.

5. *Ibid.*, et *Yoma*, 72 *a*.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

788. — Pedro III informe A. Taverner qu'il vient de rapporter le mandement par lequel il lui a enjoint de faire crier défense, sous peine de corps et biens, de composer avec quelque Juif au sujet d'un contrat d prêt ; il lui mande donc de faire publier dans tous les lieux où a été faite la première criée qu'il est ordonné aux officiaux desdits lieux de veiller à ce que les Juifs reçoivent satisfaction relativement aux contrats de prêt ; en outre, A. Taverner ne devra pas s'ingérer dans l'enquête que le roi a fait ouvrir contre les Juifs usuriers. — **Au siège de Balaguer, 22 juin 1280.**

Reg. 48, f° 48.

789. — Pedro III, informé par les Juifs d'Egea que les justice, jurés et conseil de cette ville les poussaient à contribuer à des collectes ou communes imposées sur les montagnes, forêts et autres fonds, mande à ces fonctionnaires de ne pas contraindre lesdits Juifs au paiement de collectes, puisque cette catégorie de sujets est déjà astreinte au paiement d'un tribut annuel. — **Même date.**

Reg. 48, f° 51.

[1] Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1, t. LXII, p. 38 et t. LXIII, p. 245.

790 — Pedro III mande de contraindre énergiquement les Juifs de l'aljama de Daroca à s'acquitter de la contribution qui leur incombe sur le subside que les Juifs du royaume ont accordé au roi sur la demande qu'il leur en a faite. — **Au siège de Balaguer, 23 juin 1280.**

Semblable mandement aux aljamas de Calatayud, Téruel, Borja, Saragosse, Tarazona, Alagón, Barbastro, Huesca.

Reg. 48, f° 57 v°.

791. — Pedro III accorde sa rémission aux aljamas de Barcelone, Girone, Tarragone, Lérida, Tortose et à tous les autres Juifs de Catalogne passibles de poursuites pour usure ; il approuve les dettes qui leur restent dues à ce jour et leur donne quittance de 300.000 sous barcelonais de tern, ainsi que de 200.000 sous de Jaca. — **Au siège de Balaguer, 24 juin 1280.**

Semblables lettres de rémission aux aljamas juives de Saragosse, Huesca, Taragona, Calatayud et autres juiveries d'Aragon ; aux aljamas de Valence, Játiva et autres juiveries du royaume de Valence.

Reg. 44, f°s 183 v°-184.

792 — Mention d'une lettre écrite à l'évêque de Barcelone, lui enjoignant de restituer à Domingo P. une Sarrasine qui vient de recevoir le baptême dans la cathédrale de Barcelone, puisque ledit Domingo a juré avoir acheté ladite Sarrasine, qu'il a remise en gage au Juif Mossion, lequel, à son tour, l'a engagée à Lopello. — **Même date.**

Reg. 48, f° 50 v°.

793. — Pedro III mande au justice de Alcañizo de payer à Jucef Almalim et à sa femme, à Vidal Especero, Juif de Monzón, et à Mosquet Mardofay, Juif de Valence, 100 morabotins qu'il leur devait pour certaine peine encourue. — **Même date.**

Reg. 48, f° 53 v°.

794. — Pedro III mande à tous ses officiants de contraindre les Juifs de Monzón qui ont quitté, il y a quatre mois, cette ville pour aller faire résidence ailleurs a payer leur quote-part de la contribution imposée par le roi à la juiverie de Monzón. — **Même date.**

Reg. 48, f° 54.

795. — Pedro III mande à Muça de Portella d'indemniser, sur les biens de Jimeno Amigo, Navarro, Juif de Soria, de toutes les dépenses qu'a dû engager ce dernier pour recouvrer l'huile et le bétail qu'il avait dû fournir, sans y être tenu, audit Jimeno. — **Même date.**

Reg. 48, f° 57.

796. — Pedro III mande à Garcia Garcés qu'il lui confie le réglement du procès survenu entre les Juifs Alaçar et Salamon, fils d'Alazar Alfa-

quim, et les fils de Jahuda de la Cavaleria au sujet de certaines livres de viande que lesdits Alazar et Salomon prétendent avoir le droit de percevoir sur le macel de Saragosse. — **Au siège de Balaguer, 25 juin 1280.**

Reg. 48, f° 57.

797. — Pedro III rappelle à l'évêque de Saragosse qu'il lui a déjà demandé de ne pas empêcher les Juifs de Tauste de construire une synagogue. — **Même date.**

Reg. 48, f° 57 v°.

798. — Pedro III mande à Bartholomé Thomas d'user de contrainte à l'égard des Juifs, s'il lui arrive de les trouver en faute. — **Au siège de Balaguer, 26 juin 1280.**

Reg. 48, f° 60.

799. — Pedro III informe Jucef Ravaya que noble R. de Moncada lui a exposé que les Juifs de Fraga ne doivent pas être poussés à contribuer au subside que les Juifs se sont imposé à la requête du roi, et cela en vertu d'un privilège concédé par Jaime Ier, privilège que ledit noble a promis de produire dans la huitaine ; le roi mande donc à Jucef Ravaya de surseoir à toute poursuite pendant huit jours. — **Au siège de Balaguer, 29 juin 1280.**

Reg. 48, f° 63 v°.

800. — Pedro III a appris de son fidèle Alfaquim et scribe mage pour l'arabe, Samuel, fils d'Abraffim Abinnaxim, que les Juifs de Valence le poussaient à contribuer aux tailles et collectes de leur communauté ; les Juifs de Valence devraient savoir pourtant que les fonctionnaires royaux qui vivent continuellement au service du roi ne sont pas assujettis aux impôts de ce genre, bien plus, qu'ils en sont totalement affranchis; le roi mande donc à ses fidèles de l'aljama des Juifs de Valence, d'abandonner toute contrainte vis-à-vis de Samuel. — **Au siège de Balaguer, 30 juin 1280.**

Reg. 48, f° 65.

801. — Pedro III mande à Martin Romero, justice de Calatayud, de contraindre les débiteurs et leurs répondants à payer leurs dettes aux Juifs de Calatayud ; et, comme il a appris que ces débiteurs se dérobent à leurs engagements en invoquant des actes de prorogation d'échéance, il recommande à Martin de ne pas s'arrêter à ces explications, à moins qu'elles ne se justifient par le for d'Aragon. — **Au siège de Balaguer, 1er juillet 1280.**

Reg. 48, f° 66 v°.

802. — Pedro III mande au même de pousser les Juifs de Ariza et Ricla

à s'acquitter de leur quote-part du subside accordé au roi, sur sa demande, par les Juifs de Calatayud. — **Même date.**

Reg. 48, f° 66 v°.

803. — Pedro III mande à tous ses officiaux et sujets de pousser les Juifs de Solsona, Cardona, Borja, Vich, Manresa, Granollers à contribuer au subside qu'il est en train d'exiger des Juifs de Barcelone, selon ce qui lui a été dit par les secrétaires du call judaïque de cette dernière ville ; il sera procédé aussi par contrainte à l'égard des Juifs des localités ci-dessus pour le recouvrement des quêtes, tributs et autres collectes que doivent payer les Juifs de Barcelone. — **Au siège de Balaguer, 2 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 67 v°.

804. — Pedro III a appris que le grand-maître de la milice du Temple des parties d'outre-mer infligeait souvent des prises aux Juifs de ses Etats en raison des dépôts effectués entre les mains de Içach Cap, Juif de Barcelone, par des chrétiens et des Juifs de Accho (Saint-Jean d'Acre ?) ; ces prises ne sauraient se justifier, puisqu'il y a longtemps que ledit Içach n'a pas séjourné, par crainte des créanciers, dans les Etats de la couronne d'Aragon ; dès que ledit Içach mettra le pied sur sa terre, le roi fera faire justice aux plaignants ; en attendant, il prie le grand-maître de suspendre ses saisies. — **Même date.**

Semblable lettre au maître de l'Hôpital, aux consuls de Pise et de Venise, au lieutenant du roi de Chypre.

Reg. 48, f° 67 v°.

805. — Pedro III concède aux Juifs de Monzón les mêmes lettres de rémission qu'aux Juifs de Barcelone, Girone, etc... (cf. n° 791). — **Au siège de Balaguer, 4 juillet 1280.**

Reg. 44, f° 184.

806 — Pedro III mande à son cher Simon de Gironella, lieutenant de la viguerie de Tarragone, d'obliger Romero de Castellet à prendre l'engagement entre les mains dudit lieutenant de faire complément de justice au Juif Moçe Escandaram sur toutes les requêtes introduites par ce dernier en raison des prises dont il a été victime de la part d'un navire armé appartenant audit Romero ; Simon de Gironella devra s'abstenir d'infliger des prises par représailles aux habitants de Tortose ; s'il s'en est déjà produit, qu'il contraigne les détenteurs à les restituer. — **Au siège de Balaguer, 8 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 74 v°.

807. — Pedro III notifie à tous ses fidèles, baptisés et Sarrasins, résidant dans le royaume de Valence, en deçà de la rivière de Juchar, la nomination de Vives Abenvives, Juif royal de Valence, comme gardien de

l'œuvre royale de cette ville; il leur mande en même temps d'obéir à toutes les réquisitions que ledit Vives pourra leur adresser en raison de ladite entreprise et de lui offrir leur aide et leur conseil. — **Au siège de Balaguer, 10 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 67.

808. — Pedro III a appris que la cour de Lérida vient de condamner à une saisie Bn. Darquers, leudier royal à Vinaixa, pour le punir des prises qu'il a infligées à quelques Juifs de Lérida de passage à Vinaixa; il lui mande donc de comparaître par devant lui pour faire complément de justice. — **Même date.**

Reg. 48, f° 67.

809. — Pedro III a appris que P. de Moncada, maître de la milice du Temple en Aragon et Catalogne, fait exiger certaine sommes des Juifs de Tortose pour la « cena » que la reine a reçue à Tortose, en invoquant l'obligation où se trouveraient lesdits Juifs de contribuer au paiement de ladite cena : mais comme la reine n'a rien demandé aux Juifs pour la cena, le roi prie le maître de la milice de renoncer à toute contrainte à l'égard desdits Juifs et de leurs biens. — **Lérida, 15 juillet 1280.**

Semblable lettre à R. de Moncada.

Reg. 48, f° 80 v°.

810. — Pedro III a prié par lettre le roi de Castille de faire restituer à Abraffim Abingalel, Juif royal de Valence, les marchandises et autres objets que des pirates castillans ont volés à Abraffim au retour d'une mission que Pedro III lui avait confiée par devers le roi de Grenade ; mais le roi de Castille a répondu par une fin de non-recevoir ; Pedro III donne donc licence à Abraffim de saisir les biens des sujets du roi de Castille, à l'exception, toutefois, des marchands de Castille qui viennent vendre leurs ballots à Valence ; si les lettres de marque s'appliquaient à ces marchands, les revenus royaux de la table du poids de Valence en seraient considérablement amoindris ; ledit Abraffim devra s'engager à placer les prises qu'il fera sous le séquestre des fonctionnaires royaux durant un mois ; dans cet intervalle, les marchands castillans seront requis de donner satisfaction audit Abraffim pour les objets volés et les dommages subis ; si à l'expiration de ce délai, Abraffim n'est pas indemnisé de ses pertes, les officiaux procèderont à la vente des prises jusqu'à concurrence desdites pertes ; le reliquat sera rendu aux Castillans. — **Même date.**

Reg. 48, f° 83 v°. — Publ. : Pièces justificatives, n° XII.

811. — Pedro III mande au baile de Saragosse, sur la plainte de deux Juifs de cette ville, que le baile a fait appréhender pour dettes au mépris du droit et du for d'Aragon, de se conformer aux prescriptions du for et du droit. — **Même date.**

Reg. 48, f° 84.

812. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Calatayud d'observer rigoureusement la teneur des lettres que le baile royal Jucef Ravaya leur a envoyées au sujet du paiement de la peite qui leur incombe à eux et à l'aljama des Juifs de Daroca et relativement à la répartition qui doit en être faite entre les deux aljamas. — **Lérida, 17 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 87.

813. — Pedro III a appris que Abrafim Alinali, Juif de Saragosse, a été appréhendé et que, par suite, il ne peut vaquer commodément à ses affaires ; il mande donc au baile de Saragosse et à l'aljama des Juifs de ne pas soumettre ledit Abrahim au serment, au parjure ou à l'attestation des biens au sujet de la perception des tailles, quêtes, peites, pourvu que ledit Abrahim fasse sous serment la déclaration de ses biens. — **Même date.**

Reg. 48, f° 88.

814. — Pedro III se plaint à R. de Moncada, seigneur de Fraga, de ne rien recevoir de la part des Juifs de Fraga en raison de l'amende que le roi leur a infligée pour pratiques usuraires. — **Lérida, 8 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 95 v°.

815. — Pedro III notifie à son juge Jimeno P. de Salanova qu'il a mandé à tous ses officiaux de contraindre les débiteurs des Juifs à rembourser le capital au terme fixé par le contrat de prêt et à acquitter l'intérêt au taux légal ; mais, comme il n'est pas certain que ses officiaux aient reçu son mandement, le roi ordonne à son juge de leur signifier sa volonté; qu'ils n'exigent pas, cependant, d'intérêt rétroactif pour d'anciennes dettes. — **Lérida, 20 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 93.

816. — Pedro III a appris de la bouche de son fidèle baile Jucef Ravaya, que les Juifs de l'aljama de Saragosse ne sont pas d'accord sur la répartition à faire entre eux du subside réclamé par le roi aux Juifs de toute sa terre ; il mande aux Juifs de ladite aljama de prélever sur les trois premières collectes, dont le produit est enfermé dans trois coffres (*archis*) différents, autant de fois 15 deniers qu'il y a de têtes (*cabessas*) dans la communauté et autant de fois 15 deniers qu'il y a de maisons; les futures collectes devront se payer par sou et par livre. — **Lérida, 21 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 94.

817. — Pedro III, informé par les Juifs de Montelús qu'il était de son intérêt et du leur de confier la garde du château de Montelús à Garssias de Pisa, avec lequel il ont déjà convenu des dépenses à faire pour la garde dudit château, mande à ses fidèles sujets de Montelús de remettre le château audit Garssias pour qu'il le garde au nom du roi. — **Même date.**

Reg. 48, f° 94.

818. — Pedro III mande à Domingo P. de pousser tous les Juifs et Sarrasins d'Alagón à contribuer avec les chrétiens de la ville, pour le quart qui leur revient, aux dépenses de Pons d'Alagón ; s'ils croient avoir des raisons d'en disposer autrement, qu'ils soumettent le cas au justice d'Alagón. — **Montblanch, 24 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 96 v°.

819. — Pedro donne pouvoir perpétuel à tous les Juifs d'Aragon d'acheter, vendre et barater avec chrétiens et Sarrasins le blé, le froment, l'huile et autres denrées pesables ou mesurables, les étoffes, le bétail et autres marchandises, au comptant ou à terme, l'intérêt exigible ne dépassant pas 4 deniers pour livre. — **Tarragone, 28 juillet 1280.**

Semblables concessions aux Juifs de Catalogne et à ceux du royaume de Valence.

Reg. 44, f° 187 v°.

820. — Pedro III mande à ses fidèles Juifs de l'aljama de Girone de se conformer, pour le paiement du subside exigé de tous les Juifs du royaume, aux prescriptions écrites que leur a notifiées Jucef Ravaya; Berenguero Bonet, de la maison royale, porteur des présentes, reçoit l'ordre d'employer la contrainte à l'égard des Juifs récalcitrants. — **Même date.**

Reg. 48. f° 100.

821. — Pedro III mande à ses fidèles prud'hommes de Valls et de Santa Maria de Pla [de Cabra] de faire une déclaration de leurs biens à Ferrer de Soler, de Valls et à Abraham Cap, Juif de Tarragone, en vue du recouvrement du bovage, conformément aux prescriptions transmises par son fidèle Mosse Ravaya. — **Tarragone, 30 juillet 1280.**

Reg. 48, f° 104.

822. — Pedro III mande à ses fidèles de la cour et au baile de Villafranca de veiller à ce que les Juifs de cette ville continuent à jouir des privilèges concédés par Jaime Ier en raison de leur cimetière, et de faire publier défense à quiconque, sous peine de privation de sépulture, de jeter des immondices dans ledit cimetière ou de faire subir quelque outrage aux Juifs. — **Même date.**

Reg. 48, f° 107.

823. — Pedro III donne licence à chaque aljama juive de Catalogne de choisir tous les ans de deux à sept prud'hommes, qui seront chargés de régler les différends entre un Juif et un autre Juif ou entre chretiens demandeurs et Juifs défendeurs, avec le droit de corriger, condamner et punir Juifs et Juives de l'aljama et des lieux y rattachés, ainsi que les « voisins » ou étrangers, pour coups, injures, insultes, et autres méfaits ou délits, en un mot pour tout ce qui leur paraîtra tomber sous le coup de la loi

hébraïque ; avec le droit d'arrêter, emprisonner ou exiler, de publier des statuts, prohibitions, ordonnances sur les faits et gestes de leurs justiciables, de lancer des défenses, interdits et excommunications (*vetita et alatmas et nitduy*) ; de plus, les aljamas du royaume pourront tenir conseil et délibérer entre elles; toutefois, les Juifs arrêtés par les prud'hommes devront être remis aux bailes royaux, qui, après s'être informés des peines civiles ou criminelles infligées par les prud'hommes, seront tenus de les mettre à exécution incontinent, sans rien y changer ; ce droit concédé aux prud'hommes juifs n'abroge pas le droit reconnu aux bailes de procéder au civil et au criminel contre les sujets juifs. — **Tarragone, 31 juillet 1280.**

Reg. 44, f°s 187 v° — 188.

824. — Pedro III, — vu le privilège de Jaime Ier concédé aux Juifs de Barcelone et Catalogne et portant que dans les procès intentés par les chrétiens aux Juifs il ne pourra être prononcé de sentence contre ces derniers, tant au civil que sur le fait de dettes, si la preuve ne ressort du double témoignage d'un Juif et d'un chrétien, — concède à tous les Juifs de Catalogne que ce double témoignage doit être exigé pour les causes civiles relatives à des contrats ou à des dettes usuraires ; mais pour ce qui est des causes criminelles, si ce double témoignage ne se produit pas, les témoignages provenant tous de dépositions chrétiennes, l'affaire sera renvoyée au roi, qui s'en occupera personnellement. — **Même date.**

Reg. 44, f° 188.

825. — Pedro III, ayant appris que plusieurs débiteurs, dans le dessein d'échapper à l'action de leurs créanciers, se font donner l'emblème des croisés comme s'ils étaient disposés à passer la mer, mande à ses fonctionnaires d'obliger les pseudo-croisés à promettre sous caution de payer leurs dettes aux Juifs s'ils ne prennent le départ pour la croisade dans le délai d'un an. — **Même date.**

Reg. 44, f° 188 v°.

826. — Pedro III donne licence à tous les Juifs de Catalogne, à l'encontre du statut de Jaime Ier portant défense aux Juifs d'exiger l'intérêt de l'intérêt, de refaire les titres de créance et de confondre l'intérêt avec le capital si, aux échéances convenues, les débiteurs désirent renouveler le contrat d'emprunt. — **Même date.**

Reg. 44, f° 188 v°.

827. — Pedro III donne licence aux mêmes, à l'encontre du statut de Jaime Ier défendant aux Juifs de continuer à faire produire un capital qui a doublé par suite de l'accumulation de l'intérêt, de recueillir l'intérêt pendant les six mois qui suivront la date à laquelle l'intérêt sera devenu égal au capital, dans le cas seulement où le créancier juif ne pourra

recouvrer sa créance, même après avoir porté plainte à la justice royale. — **Même date.**

Reg. 44, f° 188 v°.

828. — Pedro III mande à Martin Romero de Vera, justice de Calatayud, de pousser tous les Juifs francs de la ville et de la collecte de Calatayud à contribuer avec les Juifs non francs au paiement de la composition intervenue entre le roi et les communautés juives pour faits d'usures. — **Huesca, 12 août 1280.**

Semblable mandement pour tous les Juifs du royaume de Valence.

Reg. 48, f° 116.

829. — Pedro III a mandé à l'aljama des Juifs de Saragosse de choisir trois prud'hommes qui seront chargés du règlement des affaires communes; comme les trois personnes choisies refusent de remplir ces fonctions, le roi enjoint à son baile de Saragosse ou à son lieutenant de contraindre les trois prud'hommes nommés à ouïr et régler les affaires de la communauté. — **Même date.**

Reg. 48, f° 117.

830 — Pedro III mande à Bartolomé Thomas, baile de Saragosse, ou à son lieutenant de faire observer les règlements royaux sur la manière dont les Juifs de Saragosse doivent contribuer aux collectes de leur communauté, de sorte qu'aucun Juif ne soit poussé à verser une contribution supérieure à celle qui a été fixée par la lettre royale, nonobstant quelque peine ou alatma; mais si quelque Juif veut payer une contribution supérieure, il peut le faire (*sic*). — **Même date.**

Reg. 48, f° 117 v°.

831. — Pedro III a appris que les Juifs de Saragosse sont en désaccord au sujet des dépenses de la communauté, quelques-uns se remboursant des frais qu'ils ont supportés dans les affaires communes sur le trésor de la communauté et ne permettant pas à d'autres de les imiter sur ce point; il mande à ses fidèles adélantades et à l'aljama des Juifs de Saragosse de veiller à ce que tous les membres qui supportent des frais dans l'intérêt de la communauté soient remboursés au même titre. — **Même date.**

Reg. 48, f° 119.

832. — Pedro III mande à son baile de Saragosse de ne pas grever au mépris du for et du droit l'aljama des Juifs de Saragosse, si elle se déclare prête à faire aux plaignants complément de justice. — **Même date.**

Reg. 48, f° 119.

833. — Pedro III mande à nouveau au même de contraindre les trois prud'hommes juifs de Saragosse nommés par leurs coreligionnaires pour

ouïr les affaires communes d'accepter la mission que la communauté leur a confiée. — **Même date.**

Reg. 48, f° 119 v°.

834. — Pedro III mande à toutes les aljamas juives du royaume de Valence de se conformer aux ordonnances et règlements que P. de Libiano, justice de Valence, a promulgués à leur égard. — **Huesca, 13 août 1280.**

Reg. 48, f° 119.

835. — Pedro III mande à Bartolomé Thomas, baile de Saragosse, de restituer ce qu'il peut avoir saisi aux Juifs de Saragosse, en vertu du mandement royal relatif aux remboursements des frais supportés dans l'intérêt de la communauté [cf. n° 831]. — **Même date.**

Reg. 48, f° 119.

836. — Pedro III a appris que ses fidèles officiaux et l'aljama des Juifs de Valence, en exécution du mandement royal obligeant les Juifs francs à contribuer au paiement de la composition, poussent son fidèle Alfaquim (interprète) Samuel à payer sa quote-part de cette contribution, bien qu'il leur ait déjà fait savoir qu'un sujet employé au service du roi ne saurait être astreint à contribuer aux collectes, tailles et autres exactions ; le roi mande à ses fonctionnaires et aux Juifs de Valence de ne rien exiger de son interprète Samuel. — **Huesca, 15 août 1280.**

Reg. 48, f° 119 v°.

837. — Pedro III mande à ses officiaux de contraindre ceux de leurs justiciables qui ont souscrit des engagements, à titre de débiteurs ou de répondants, à l'égard du Juif Jesues, Alfaquim de Fraga, à s'en acquitter ou à lui faire complément de justice ; ils devront veiller, en outre, à ce que ledit Juif ne subisse aucun dommage dans sa personne, dans ses biens et ses créances. — **Même date.**

Reg. 48, f° 120 v°.

838. — Pedro III mande à son cher Garcia Garcès, çalmédine de Saragosse, de ne pas permettre que Miguel de la Figuera, débiteur de quelques Juifs de Saragosse, soit contraint à solder ses dettes à raison d'un intérêt supérieur au taux légal. — **Même date.**

Reg. 48, f° 128 v°.

839. — Pedro III adresse un mandement analogue au baile de Cetina ou à son lieutenant en faveur de Claveria, veuve de P. de Vives, débitrice de Jucef Galuz, Juif de Saragosse, et de David Çutor de Çuera. — **Huesca, 16 août 1280.**

Reg. 48, f° 125.

840. — Pedro III a appris que l'aljama des Juifs d'Alagón prétend soumettre les Juifs de Saragosse, possesseurs d'immeubles dans le territoire d'Alagón, à contribuer avec elle à la composition royale en raison de ces immeubles ; le roi a été informé, d'autre part, que Jucef Ravaya a pris une décision contraire à celle de l'aljama ; il mande donc à cette dernière de renoncer à toute réclamation vis-à-vis des Juifs de Saragosse, possesseurs de biens dans le territoire d'Alagón — **Même date.**

Reg. 48, f° 126.

841. — Pedro III, ayant appris que Mosse, fils de Salamon El Costanti, et Maïr fils d'Alazar, Juifs de Saragosse, ont blessé leur coreligionnaire et concitoyen Genton Asmel, à qui ils reprochaient d'avoir donné conseil au baile local sur sa demande, mande à Bartolomé Thomas, baile de Saragosse, de procéder contre les coupables comme de droit. — **Tarazona, 26 août 1280.**

Reg. 48, f° 134.

842. — Pedro III mande à tous ses fonctionnaires et sujets de n'infliger aucun dommage à Mosse, fils d'en Belido, Juif de Tarazona, qu'il fait venir par devers lui, sous son guidage et sauvegarde, pour l'interroger sur l'arrestation de Junez, Juif de Tudela. — **Tarazona, 31 août 1280.**

Reg. 48. f° 138 v°.

843. — Pedro III mande au justice de Tarazona de restituer à Junez, Juif de Tudela, l'acte d'engagement sous caution de comparaître en justice, souscrit par ledit Juif à l'égard du roi ; il lui mande aussi de rendre aux répondants dudit Junez les sommes qu'ils ont versées. — **Borja, 2 septembre 1280.**

Reg. 48, f° 140 v°.

844. — Pedro III mande à Mateo de Narbona, baile de Huesca, de contraindre tous les Juifs de l'aljama de cette ville à payer par sou et par livre, nonobstant cote ou alatma en sens contraire, leur quote-part de la composition royale — **Huesca, 8 septembre 1280.**

Reg. 48, f° 143.

845. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Tortose que les Juifs d'Alcañizo taxés à 1.600 sous de Jaca pour leur part de la composition, doivent contribuer avec ladite aljama et selon ses règlements ; il enjoint aussi à tous les Juifs possesseurs d'immeubles dans le territoire d'Alcañizo de contribuer avec les Juifs de ce lieu en raison des biens qu'ils y possèdent. — **Même date.**

Reg. 48, f° 143 v°.

846. — Pedro III mande à ses baile et justice de Barbastro de ne pas contraindre Maffumet de Morge, Muça de Luciria, Mafumet de Cora, Abdellan El Borro, Çalema de la Madeira, Salamon de Becar, Çalamam del Poblidor, Maffumet Salier, Juçef de Açara, Maffumet fils d'Azner et Maffumet fils de Mofforeg, Sarrasins du château de Cillas, à payer les intérêts à leurs créanciers juifs de Barbastro jusqu'à la fête de N.-D. d'août, à la condition, toutefois, que lesdits Sarrasins prennent l'engagement de les acquitter à cette date : le roi fait cette concession aux dits Sarrasins en raison de leur pauvreté et de l'impossibilité où ils se trouvent de payer les intérêts de l'année révolue. — **Huesca, 12 septembre 1280.**

Reg. 48, f° 150.

847. — Pedro III mande à Juán Gili Tarino d'instruire le procès des trois Juifs inculpés d'avoir abandonné la loi hébraïque pour se soumettre à la loi sarrasine. — **Daroca, 26 septembre 1280.**

Reg. 48, f° 159.

848. — Pedro III mande à García Garcés, çalmédine de Saragosse, de se tenir prêt à faire exécuter la sentence qui sera rendue par Juan Gili Tarino. — **Même date.**

Reg. 48, f° 159.

849. — Pedro III notifie à Pedro Esteve, de la cour de Lérida, en l'invitant à s'y conformer, la lettre par laquelle son fidèle Alberto de Lavaynia l'informe qu'il ne permettra pas, avant le règlement de la cause que le roi lui a confiée, qu'il soit usé de contrainte à l'égard des Juifs de l'aljama de Lérida alors en procès avec le chapelain de San Andrés de Lérida. — **Même date.**

Reg. 48, f° 159 v°.

850. — Pedro III mande à P. de Libiano de remettre 8000 sous réaux, reçus ou à recevoir des adénantades des Juifs de Valence, à Vives, fils de Jucef Abenvives, pour être employés à la construction de l'œuvre royale de Valence. — **Valence, 20 octobre 1280.**

Reg. 46, f° 50.

851. — Pedro III, informé par les Juifs de Saragosse que le baile et le çalmédine du lieu n'observent pas les confirmations de privilèges qu'il leur a faites, mande à ces deux fonctionnaires de ne pas aller à l'encontre de ces privilèges. — **Téruel, 4 novembre 1280.**

Semblable mandement en faveur des Juifs de Valence.

Reg. 48, f° 175.

852. — Pedro III donne quittance à l'aljama des Juifs de Saragosse des

6.000 sous de Jaca qu'elle a payés sur son ordre au baile Jucef Ravaya pour le tribut de l'exercice 1280-1281. — **Téruel, 7 novembre 1280.**

Reg. 46, f° 50 v°.

853. - Pedro III a appris que, après avoir condamné quelques débiteurs de créanciers juifs de Calatayud à s'acquitter de leurs obligations à une date déterminée, Martin Romero de Vera, justice de Calatayud, se refuse à user de contrainte à l'égard desdits débiteurs; il mande à ce fonctionnaire de faire exécuter lesdits débiteurs. — **Valence, 17 novembre 1280.**

Reg. 48, f° 183 v°.

854. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Calatayud de se conformer pour les tailles et collectes de la communauté aux articles de leur tacane. — **Même date.**

Reg. 48, f° 183 v°.

855. — Pedro III fait donation, à titre de propriété, au Juif Issach de San Lorenzo, d'une maison, de quatre jovades de terre et de deux jardins. — **Villafranca, 17 décembre 1280.**

Reg. 44, f° 194.

856. — Pedro III mande à R. de Moncada, seigneur de Fraga, de ne pas pousser, au mépris des privilèges royaux à eux concédés, les Juifs de Tortose à se soumettre aux coutumes et à la « paicerie » de cette ville. — **Villafranca, 18 décembre 1280.**

Semblable mandement aux paiciers et prud'hommes de Tortose, ainsi qu'au commandeur du Temple.

Reg. 44, f° 194 v°.

857. — Pedro III, informé que Issach Cap, Juif de Barcelone, appréhende le séjour dans les Etats d'Aragon en raison de dépôts et de dettes souscrits à l'égard de plusieurs marchands des parties d'outre-mer, tout en se déclarant prêt à remplir ses engagements, autorise ledit Issach à séjourner dans sa terre en toute sécurité pendant l'espace de deux mois, et à solliciter un cautionnement de ses parents ou amis en vue de donner satisfaction à ses créanciers. — **Même date.**

Reg. 49, f° 5 v°.

858. — Pedro III mande au baile de Barcelone et à tous autres de veiller à la protection des aljamas juives de Villafranca et d'Alguaire. — **Barcelone, 31 décembre 1280.**

Reg. 49, f° 11 v°.

859. — Pedro III mande à Gombaldo de Benavent, viguier de Barcelone, et à Bernardo de Maturone, juriste de ladite ville, qu'il a

chargés de juger le procès pour injures entre Guillelmo Riambaldo de Crancia, demandeur, et Maymon de Furn, Juif de Barcelone, défendeur, de procéder contre ledit Maymon, conformément aux privilèges concédés aux Juifs de Barcelone par Jaime Ier. — **Barcelone, 13 février 1280/1.**

Reg. 49, f° 27.

860. — Pedro III confie à R. de Tuila la connaissance du procès, d'abord soumis à l'ancien juge royal Ferrer de Manresa, qui s'est élevé au sujet de certaine somme entre Belzhom Levim, Juif de Besalu, et dame Ermessenda de Palas. — **Barcelone, 26 février 1280/1.**

Reg. 49, f° 40 v°.

861. — Pedro III, informé que Mosse Alcostenti, baile de Valence, a été condamné par le justice royal d'Aragon à payer certaine somme à Jucef Avenbruc, Juif de Saragosse, mande audit baile de se soumettre à la sentence puisqu'il n'en a pas interjeté appel. — **Saragosse, 11 mars 1280/1.**

Reg. 49, f° 51.

862. — Pedro III mande à Martin Romero de Vera, justice de Calatayud, de connaître le différend survenu au sujet d'une portion de maisons entre Mosse, fils de feu Salomon Abenaphia, et Jucef, fils de Jahuda Abenaphia, Juifs de Calatayud. — **Tarazona, 1er avril 1281.**

Reg. 49, f° 70 v°.

863. — Pedro III a appris que les jurés et le conseil de Cetina poussent Jacob Avinçapruch, Senxot Avinçaprut et certains autres Juifs de Calatayud qui possèdent des immeubles a Cétina à contribuer aux peites et autres exactions ; or, lesdits Juifs peitent à Calatayud pour l'ensemble de leurs biens, paient le tribut royal et ne sont pas tenus d'aller à l'armée ; le roi mande donc aux jurés et conseil de Cetina de renoncer à leur contrainte. — **Calatayud, 8 avril 1281.**

Reg. 49, f° 74.

864. — Pedro III confirme en faveur de son alfaquim Mosse Abendahvit, fils de feu Abraham, le privilège concédé par son grand-père Pedro II à Salamon Abendahvit, aïeul de Mosse, relativement à la perception journalière de deux livres de viande de bélier sur la boucherie des Juifs de Saragosse, ainsi que la franchise concédée par Pedro II à Salamon et à certains de ses frères les exemptant eux et leur descendance de toute peite, « façendera[1] », prestation, leude, portage, usage et autres exactions royales. — **Tarazona, 25 avril 1281.**

Reg. 44, f° 196.

1. *Façendera*, espèce de service ou corvée (Du Cange, *sub verbo*).

865. — Pedro III cite à comparaître par devant lui d'ici à la Saint-Jean-Baptiste Vidal d'en Bonseynor, lui enjoignant d'apporter toutes les chartes, tant en parchemin qu'en papier, qu'il a reçues du roi sur le fait des Juifs de Tortose. — **Valence, 13 mai 1281.**

Reg. 49, f° 94.

866. — Pedro III fait savoir au baile et au çalmédine de Huesca que, si les adélantades des Juifs de cette ville les ont consultés sur le crime du Juif Assach Alcutavi, inculpé d'avoir déshonoré sa coreligionnaire Gemila et passible de ce fait de la torture et d'un châtiment que la loi hébraïque prescrit plus sévère que le for, lesdits baile et çalmédine sont tenus de faire exécuter les prescriptions de la loi hébraïque. — **Alcira, 1er juin 1281.**

Reg. 49, f° 95.

867. — Pedro III concède à P. Pons, notaire à Jaca, pour une durée de cinq ans, à partir de la Saint-Jean, la rédaction des actes des Juifs de sa résidence, à charge d'un tribut annuel de six morabotins d'or payable au baile du lieu. — **11 juin 1281.**

Reg. 45, f° 60 v°.

868. — Pedro III a appris que les Juifs David et Vidal Astruch ont acheté à la « almoneta[1] » royale le monopole des actes de la cité et banlieue de Valence avec le concours de Gener Enbaçá et G. de Vernet, notaires de la cité de Valence ; il mande à ses justice et baile de Valence de contraindre lesdits notaires et leurs biens à rendre compte auxdits Juifs des sommes perçues pour la rédaction des actes publics en présence du notaire A. Astruch, de crainte que lesdits notaires ne frustrent leurs associés juifs. — **Valence, 15 juin 1281.**

Reg. 50, f° 121 v°.

869. — Pedro III mande à tous ses officiaux de ne pas contraindre P. Martell de Tarrega ou ses répondants à s'acquitter à l'égard de quelques Juifs, si ce n'est au taux de 4 deniers pour livre. — **Játiva, 24 juin 1281.**

Reg. 49, f° 116.

870. — Pedro III mande à son fidèle Bn. de Materone, juriste de Barcelone, commis au règlement du procès qui s'est élevé sur le fait d'un moulin entre R. Almá, citoyen de Barcelone, et le Juif Saltel Astruch, de procéder en ladite affaire sans malices et atermoiements. — **Lérida, 4 août 1281.**

Reg. 50, f° 137 v°.

871. — Pedro III mande à P. Esteve, justice de Lérida, de mettre à

1. *Almoneta*, vente à l'encan (Du Cange, *sub verbo*).

exécution la sentence rendue par F. de Manresa dans le procès entre Bartolomé Sabater, curé de San Andrés de Lérida, et l'aljama des Juifs de ladite ville. — **Lérida, 9 août 1281.**

Reg. 50, f° 146.

872. — Pedro III a appris qu'on crée des difficultés à Mahir Çabarra, Juif royal de Ripoll, et à Bernardon de Caçanova, fermiers pour le roi de la gabelle du sel; il demande à ses officiaux et sujets de ne pas permettre qu'on entrave lesdits fermiers dans l'exercice de leurs fonctions et de leur prêter aide et conseil à toute réquisition. — **Lérida, 10 août 1281.**

Reg. 50, f° 149 v°.

873. — Pedro III mande à son fidèle G. Eimeric, juriste de Barcelone, de faire une enquête diligente et de lui en transmettre sous son sceau le résultat sur les injures, violences, attaques à coups de pierres qu'a subies, de nuit à Villafranca, Salomon d'en Abraham, Juif de Barcelone, maître en loi hébraïque, commis par le roi au jugement de certaines causes entre Juifs. — **Lérida, 18 août 1281.**

Reg. 50, f° 169.

874. — Pedro III mande à P. Esteve, de la cour de Lérida, de mettre à exécution la sentence définitive rendue par F. de Manresa, ancien juge royal, en faveur du curé de San Andrés de Lérida et contre l'aljama des Juifs de la même ville; l'aljama a bien interjeté appel au roi, mais le curé demande que le juge passe outre, l'appel n'ayant pas été formé dans le délai voulu. — [**Lérida**], **20 août 1281.**

Reg. 50, f° 162.

875. — Pedro III a été supplié par Reina, femme de Samuel de Forn, Juif de Cervera, de contraindre son mari, qui cherche à proposer contre elle un libelle de répudiation et qu'elle accuse de dissiper ses biens, à lui assurer la valeur de sa dot et de son douaire pour laquelle elle assure, d'ailleurs, avoir pris hypothèque sur les biens de son mari; le roi mande au baile de Cervera de pousser ledit Samuel à restituer la dot et le douaire à sa femme et à pourvoir à son entretien, le tout conformément aux prescriptions du droit hébraïque. — **Lérida, 23 août 1281.**

Reg. 50, f° 168.

876. — Pedro III, saisi de la plainte du Juif Içach Porta, qui déclare que Juán Pérez Çapata lui a extorqué injustement la rançon du poids pour le safran que ledit Içach Porta a acquis de diverses personnes, mais dont il n'a pas encore pris livraison, mande à Ramón Gili, chanoine de Vich, de confronter le plaignant avec le peseur et de connaître de leur différend. — **Barcelone, 2 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 182 v°.

877. — Pedro III mande à son fidèle Domingo Navarro, juge de Téruel, d'arrêter Jucef de Faro, ainsi que ses fils Samuel et Mosse, inculpés du meurtre de Samuel, fils de Jacob Avenrodric, Juif de Téruel, et de les tenir emprisonnés sous bonne garde jusqu'à nouvel ordre. — **Barcelone, 10 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 176 v°.

878. — Pedro III concède à Mosse, fils de Jacob Avenrodric, Juif de Téruel, les appartements qui se trouvent dans la tour du petit château de Téruel, au-dessus de la porte d'entrée, avec la faculté de tenir ladite tour « condirecte[1] » pour le service et la fidélité au roi, et d'ouvrer sur ladite tour tant qu'il voudra; il lui concède encore dans l'école[2] des Juifs de Téruel le terrain qui leur a été assigné pour ouvrir une porte dans l'école, laquelle porte n'a pas été ouverte; cette double concession est faite à perpétuité moyennant 200 sous de Jaca. — **Barcelone, 11 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 176 v°.

879. — Pedro III mande à ses officiaux de ne pas infliger de saisie ou de détention pour dette ou caution d'emprunt à Vidal Astruch, Juif de Solsona, fils de feu Maymon de Manresa, pourvu qu'il prenne l'engagement de faire aux demandeurs complément de justice. — **Barcelone, 18 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 190.

880. — Pedro III mande au çalmédine et aux autres officiaux de Saragosse de tenir la main à ce que les Sarrasins débiteurs de créanciers juifs acquittent les intérêts conformément aux clauses du contrat d'emprunt, selon la concession faite par Jaime Ier, laquelle porte qu'entre Sarrasins et Juifs le taux de l'intérêt dépendra des conventions qu'ils pourront faire entre eux, nonobstant le mandement royal fixant le taux maximum de l'intérêt pour les Sarrasins à 4 deniers pour livre par mois. — **Même date.**

Semblable mandement au justice et aux officiaux de Calatayud.

Reg. 50, f° 193 v°.

881. — Pedro III a été informé que Reina, fille de feu Vidal d'España et femme de Samuel de Forn, habitant de Cervera, redoute avec ses amis que, si son mari, de sa propre autorité et sans motif valable, met à exécution contre elle sa menace de répudiation, il n'en résulte quelque dommage et injustice pour la requérante; il mande donc à son fidèle Samuel de Forn de ne procéder à la répudiation de sa femme qu'après avoir consulté Salomon Abraham Adret et Bonjudas Salamó, Juifs de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 50, f° 193 v°.

1. C'est-à-dire à titre de propriétaire direct, en toute propriété.
2. École est ici synonyme de synagogue.

882. — Pedro III à Martin Jimenez de Jassa, portier royal; le juge Jimeno Pérez de Salanova avait cité à comparaître par devant lui, sur l'ordre du roi, les secrétaires et quelques autres Juifs de l'aljama de Girone pour recueillir leurs dépositions au sujet de certaines affaires; il leur avait recommandé d'apporter en vue de la prestation de serment le livre des dix préceptes de la Loi; mais Belsom Efraym, Isaac Jafia, Vidal de Castellon, Bonet Avinay, secrétaires, et Mosse de Escola, David Brimel, Samas Escoboler avaient apporté un livre ne renfermant pas les dix préceptes; ce n'est que sur la réquisition du juge que lesdits Juifs s'étaient décidés à apporter le Décalogue; le dessein desdits Juifs était apparemment de cacher la vérité; le roi mande à Martin Jimenez de Jassa de contraindre lesdits Juifs à verser solidairement et proportionnellement à leurs facultés 500 morabotins d'or, ainsi que Isaac Jaffa, secrétaire, et Creschas Çator, s'il acquiert la conviction que ces deux Juifs faisaient partie de la délégation. — **Barcelone, 19 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 184 v°.

883. — Pedro III avait commis M° A. de Invidia au jugement du procès intenté par Mosse Escandaran, Juif de Barcelone, contre Romeo de Castellet, chevalier de Tortose, au sujet d'un vol dont avait été victime le père de Mosse; ledit chevalier ayant été condamné par contumace, le roi avait donné licence à Mosse d'infliger des prises aux habitants de Tortose; mais dans la suite ledit Romeo a comparu par devant le roi, promettant sous caution idoine de faire droit à la requête de Mosse entre les mains du viguier, lequel a remis l'affaire à son assesseur Pedro de Selma, juriste de Barcelone; le roi mande à Simon de Geronella, viguier de Villafranca, de terminer cette affaire, puisque la caution a été remise en son pouvoir, et nonobstant la première commission déléguée à M° Arnaldo de Invidia. — **Même date.**

Reg. 50, f° 186 v°.

884. — Pedro III mande au justice et aux autres officiaux de Calatayud de faire observer le privilège concédé par Jaime Ier aux Juifs de cette ville au sujet des intérêts exigibles de leurs débiteurs sarrasins. — **Barcelone, 20 octobre 1281.**

Reg. 50, f° 187.

885. — Pedro III commet ses fidèles adélantades des Juifs de Lérida au règlement du procès pendant entre Issach Franch, Juif de Lérida, d'une part, certains cousins et amis des fils dudit Issach, d'autre part, qui demandent qu'un tuteur ou curateur soit assigné aux fils pour l'administration de leurs biens; les parties devront être convoquées, quelque prud'homme consulté et l'affaire réglée selon l'assuna des Juifs. — **Lérida, 16 novembre 1281.**

Reg. 50, f° 156 v°.

886. — Pedro III cite à comparaître par devant lui dans la quinzaine les procureurs de l'aljama des Juifs de Saragosse, qui l'ont supplié, en invoquant les privilèges royaux concédés à leur communauté, de contraindre la femme de Bonaluna à payer sa quote-part des collectes faites entre Juifs. — **Alcirá, 6 décembre 1281.**

Reg. 50, f° 206.

887. — Pedro III a appris que Garcia de Albero, débiteur de Suleyma de Jivi de Calatayud, pour la somme de mille morabotins d'or, avait vendu à certains citoyens de Valence ses possessions du terroir de Corberia en vue d'aller fixer sa résidence dans la terre de Castellón ; il mande à P. de Libian, justice de Valence, et à Juán Panicer, juge de Corberia, de saisir les biens, meubles et immeubles dudit Garcia et de les retenir jusqu'à ce que justice soit rendu à Suleyma de Jivi. — **Játiva, 18 décembre 1281.**

Reg. 50, f° 211.

888. — Pedro III mande à l'aljama et aux secrétaires des Juifs de Barcelone de payer sans retard à Bn. de La Seca, portier royal, pour la contribution à la quête, 20.000 sous barcelonais destinés à l'expédition de l'*armada* royale. — **Valence, 3 janvier 1281/2.**

Reg. 46, f° 59 et reg. 52, f° 20 v°.

889 — Pedro III mande à ses fidèles de l'aljama des Juifs d'Egea de répondre chaque année pour le paiement du tribut à bonne dame la reine jusqu'à concurrence des 2.100 sous de Jaca que le baile Jucef Ravaya a assignés à la reine, en exécution des ordres du roi, sur le tribut des Juifs d'Egea. — **Valence, 8 janvier 1281/2.**

Reg. 46, f° 61 v° et reg. 52, f° 21 v°.

890. — Pedro III donne quittance à tous les Juifs des villes et collecte de Barcelone, Tarragone et Villafranca, pour les tributs des années écoulées depuis le règne de feu Jaime Ier, de la somme de 96.901 sous, 6 deniers barcelonais, recueillie par Mosse Ravaya, décompte fait de différentes assignations soldées à feu Salamon de Prades et feu Astrug d'en Bonseynor. — **Valence, 11 janvier 1281/2.**

Reg. 51, f° 25.

891. — Pedro III mande à Jucef Ravaya d'acheter un cheval de 1.000 à 1.600 sous réaux et de le remettre au Juif Leonet pour être conduit à noble Hugue de la Tour, sénéchal de Lyon, à qui le cheval est destiné. — **Même date.**

Reg. 52, f° 1.

892. — Pedro III mande aux officiaux de la ville et du diocèse de

Girone de faire exécuter les débiteurs des Juifs de leur ressort. — **Alcirá, 18 janvier 1281/2.**

Reg. 50, f° 231 v°.

893. — Pedro III a appris de ses sujets de Barbastro que son fidèle Juif Mosse Abincepia exigeait d'eux pour la gabelle du sel 3.000 sous de de Jaca, bien qu'il ait affermé la halle au sel (*almudina*) de Barbastro ; il mande audit Mosse de justifier la perception d'une pareille somme. — **Alcirá, 19 janvier 1281/2.**

Reg. 50, f° 230 v°.

894. — Pedro III mande au baile et au viguier de Girone de contraindre à comparaître par devant le juge du siège apostolique Bedos et certains autres Juifs de Girone qui, cités sur la plainte de quelques chrétiens, ont refusé de comparaître ; lesdits Juifs sont tenus de se présenter devant le juge, ne serait-ce que pour fournir les raisons de leur refus. — **Valence, 25 janvier 1281/2.**

Reg. 50, f° 234.

895. — Pedro III mande au baile de Villafranca de citer à comparaître dans dix jours par devant Arnaldo Taverner, juge de la cour royale, les Juifs Isach, Sollam, Vidal, Arçay, Abramon, fils de Vives de Carcassonne, qui cohabitent avec leur père, ainsi que Vidal, Astrug et Leon, en raison de l'enquête qui a été ouverte contre eux par Guillelmo Eymeric, juriste de Barcelone. — **Valence, 10 février 1281/2.**

Reg. 50, f° 237 v°.

896. — Pedro III mande à ses fidèles justice, juge et alcaide de Daroca, sur l'appel à lui interjeté par Jento Manuel, procureur de son frère Samuel, de mettre à exécution la sentence d'Albert de Lavaynia annulant comme injuste la condamnation prononcée par le justice d'Aragon contre Samuel Manuel, en raison de la mort d'Açach Axmel. — **Valence, 13 février 1281/2.**

Reg. 50, f° 239 r° et v°.

897. — Pedro III, informé que ses fidèles de l'aljama des Juifs de Valence exigent injustement de Samuel Alazar fils de feu Alphaquim et de sa femme certaines sommes en raison des peites passées, mande à ladite aljama de suspendre toute contrainte jusqu'à ce que les adélantandes aient examiné s'il y a lieu, oui ou non, d'y recourir. — **Valence, 24 février 1281/2.**

Reg. 44, f° 210 v°.

898. — Pedro III mande à Jucef Ravaya de payer au portier Alaman de

Jassa 1.100 sous de Jaca pour prix d'achat d'un fondique[1] que le roi a fait acquérir à Téruel et concéder à Jacob Avenrodrich, Juif de cette ville. — **Valence, 4 mars 1281/2.**

Reg. 52, f° 23.

899. — Pedro III a déjà écrit, mais en vain, à ses fidèles justice, alcaide et conseil de Moya de dépêcher par devers lui, par l'intermédiaire de son fidèle Pedret de Mora, David fils de Rabi; or, ledit Juif est un Juif du roi; il a son domicile conjugal dans la ville royale de Téruel et s'est enfui après avoir commis des méfaits dont il est inculpé par devant le roi; Pedro III enjoint donc à nouveau aux autorités de Moya de remettre David fils de Rabi à Pedret de Mora; les conventions passées entre le roi d'Aragon et l'illustre roi de Castille sont formelles et très sévères; aucun malfaiteur ou banni des États d'Aragon ne peut être détenu dans la terre de Castille et réciproquement; sur la demande de l'un ou de l'autre souverain, l'extradition doit en être prononcée incontinent; que les autorités de Moya prennent donc garde d'encourir les pénalités du roi de Castille. — **Alcira, 21 mars 1281/2.**

Reg. 44, f° 217 v°.

900. — Pedro III mande à son portier P. de Soria de ne pas contraindre les Juifs d'Alcira à payer leur quote-part du subside alloué au roi par les Juifs du royaume de Valence, soit la somme de 800 sous réaux, puisque le roi a reçu pareille somme desdits Juifs à Alcira. — **Valence, 26 mars 1282.**

Reg. 51, f° 28 v°.

901. — Pedro III mande à l'aljama des Juifs de Tarazona de servir chaque année à dame Urracha Maret, conformément à la concession de Jaime Ier, sur le produit du tribut, une pension viagère de 600 sous. — **Valence, 2 avril 1282.**

Reg. 52, f° 25 v°.

902. — Pedro III mande à son cher Bartolomé Thomas, « mérine[2] », de Saragosse, de procéder conformément au for d'Aragon contre certains Juifs et Sarrasins de la « mérinade[3] » coupables d'avoir vendu des immeubles à des chrétiens sans l'autorisation du roi ou de son mérine, à l'encontre des prescriptions du for. — **Valence, 5 avril 1282.**

Reg. 46, f° 75 v°.

1. En catalan, *fondech*, *alfondech*, d'un mot arabe signifiant entrepôt et marché, s'applique à des magasins destinés à la garde et à la vente des marchandises. Le préposé ou surveillant en chef se nommait le *fundegarius*. Cf. Mas Latrie, *Relations et commerce de l'Afrique septentrionale ou Magreb avec les nations chrétiennes au moyen âge*, Paris, 1886, in-18, pp. 166-172.

2. *Mérine :* officier de justice.

3. *Mérinade :* circonscription soumise à la juridiction du mérine.

903. — Pedro III mande à son fils don Jaime de faire contraindre tous les Sarrasins de Segorbe à s'acquitter à l'égard de Jucef Avinçaprut des besans qu'il leur reste à payer en raison des redevances qu'ils devaient lui fournir du temps où ledit Juif détenait la bailie de Segorbe ; tous les autres débiteurs de Jucef Avinçaprut devront également s'exécuter. — **Valence, 9 avril 1282.**

Reg. 46, f° 79 v°.

904. — Pedro III mande à son fidèle juriste Ramón Gili, par lui commis à l'examen du procès survenu entre noble Geraldo Alamán et Perfeit de Real, Juif de Villafranca, de procéder comme de droit sans admettre atermoiements ni subterfuges. — **Valence, 16 avril 1282.**

Reg. 44, f° 225.

905. — Pedro III mande au viguier et au baile de Tarragone de mettre à exécution la sentence qui a été rendue dans le procès intenté par Jucef Dopto à Bn., fils de March de Salavert, habitant de Tarragone, pour les blessures portées à un Juif par ledit Bn. — **Valence 17 avril 1282.**

Reg. 44, f° 225 v°.

906. — Pedro III mande à Sebastian de Manso, viguier de Tortose, commis par lui au règlement du procès pendant entre Astruch Jacob Sicxon et Jucef Cohen, son gendre, pour affaires de testament et de fiançailles, de terminer ce différend conformément à l'açuna hébraïque s'il y a lieu d'en faire l'application. — **Même date.**

Reg. 44, f° 226.

907. — Pedro III a appris que les adélantades des Juifs de Játiva ont saisi les tenures que possèdent à Játiva, à charge d'un cens annuel, certains tenanciers de Vives, fils de feu Jucef Abenvives, en excipant de la créance souscrite au profit de l'aljama par ledit Vives ; comme les tenanciers censitaires de Vives ne peuvent être exécutés pour les dettes de leur propriétaire, le roi mande à ses fidèles justice et baile de Játiva d'annuler la saisie, étant donné surtout que ledit Vives se déclare prêt à faire à ses créanciers complément de justice. — **Valence, 22 avril 1282.**

Reg. 46, f° 82 v°.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

LES JUIFS

ET

LA CONVOCATION DES ÉTATS GÉNÉRAUX

(1789)

(SUITE [1])

II. — Valeur historique des cahiers de 1789.

En étudiant, dans les cahiers de 1789, les articles qui se rapportent aux Juifs, nous avons pu constater que beaucoup se ressemblent jusque dans les termes, comme s'il y avait eu concert ou pression préalable, que d'autres se ressentent de certaines influences (Nancy) ou résistances (Thionville), bref que les opinions émises ne paraissent pas toujours unanimes, ni spontanées. Nous sommes ainsi amené à examiner, à notre point de vue, la question tant controversée [2] de la valeur documentaire et de l'autorité historique des cahiers de 1789. Dans quelle mesure sont-ils sincères et exacts ? Jusqu'à quel point reproduisent-ils les plaintes et les vœux des populations touchant les Juifs ? Les idées qu'ils contiennent ont-elles été inspirées ou suggérées, et par qui ?

La question se pose surtout pour les cahiers du tiers, qui sont, pour ainsi parler, des cahiers de cahiers. Dans chaque communauté, urbaine ou rurale, les habitants se réunissaient, dressaient leur cahier et nommaient des députés pour le porter au chef-lieu

1. Voir *Revue*, LXIII, 185 et s.

2. V. en dernier lieu l'étude de M. H. Sée, *La rédaction et la valeur historique des cahiers de paroisses pour les Etats généraux de 1789* ; Paris, 1910 (extrait de la *Revue historique*).

du bailliage ou du ressort assimilé. Là, les différents cahiers primaires étaient conférés et de leur combinaison sortait le cahier du bailliage. Bien que ces cahiers primaires n'aient pas l'autorité de documents officiels publics, puisqu'ils n'étaient pas faits pour être présentés aux États généraux, ils sont pour nous d'un grand prix, parce qu'ils nous font connaître les besoins et les sentiments en quelque sorte immédiats des chrétiens qui vivaient à côté des Juifs ou qui avaient affaire à eux.

Parmi les articles des cahiers primaires dont on ne retrouve pas l'écho dans ceux des bailliages, citons celui de la ville de Lunéville, où 16 familles juives demeuraient en 1788 : « Défendre à toute famille juive étrangère de s'introduire dans le royaume ; chercher les moyens de rendre les familles qui y sont établies utiles à la société. » Ce vœu résumait sans doute les plaintes des corporations de la ville contre les Juifs. « Ils font des commerces illicites et très nuisibles au peuple, écrivent les cafetiers, limonadiers et vinaigriers ; qu'il soit ordonné par Sa Majesté qu'ils soient tenus à un commerce honnête, tenant boutique ouverte » (ils ne demandaient pas mieux !). Les délégués des autres corporations s'exprimaient à peu près dans le même langage [1].

Les cahiers inédits de deux communautés lorraines contiennent des articles d'autant plus intéressants que ces localités étaient habitées par des Juifs. Le cahier de Puttelange et Diffenbach porte : « Les Juifs qui sont la ruine de l'Etat doivent être bornés dans leurs commerces, ainsi que les usuriers de la province. Leur établir un règlement pour supprimer leur usure [2]. » Noter que les Juifs ne sont pas seuls accusés d'usure. — Les préoccupations locales sont plus visibles dans cet article du Supplément au cahier de doléances de la communauté lorraine d'Hellimer [3] : « A l'égard des Juifs, dont le village d'Hellimer est surchargé par le nombre, la communauté désire qu'il soit fait un règlement portant la quantité de familles juives qui peuvent habiter ce lieu, ainsi qu'ont fait les augustes

1. H. Baumont, *Lunéville à la veille de la Révolution*, Paris et Nancy, 1895 (extrait des *Annales de l'Est*), p. 36 ; repris dans l'ouvrage du même auteur, *Histoire de Lunéville*, Lunéville, 1900, p. 211.

2. Archives Nationales, Dxiv 7, dossier 56. — En 1762, Puttelange, dans le bailliage de Sarreguemines, comptait déjà treize ménages juifs, d'après la liste annexée à l'édit du duc de Lorraine du 22 avril 1762.

3. Archives Nationales, Div 44, pièce n° 1266. — A Hellimer (arrondissement de Sarreguemines), il y avait quatre familles juives autorisées en 1762. Comme beaucoup de localités de ces régions, ce village appartenait en partie à la province de Lorraine et en partie à celle des Évêchés. Il est question également des Juifs dans le cahier de la partie « France », voir plus loin.

Ducs de Lorraine, qu'ils soient relégués dans une rue particulière de celles des catholiques[1], qu'il leur soit enjoint (défendu) d'écrire aucun acte privé, pour prévenir les usures et les fraudes qui ne sont que trop fréquentes (ajouté après coup :) et la plus grande partie demeure sur la place publique, qu'on est obligé de faire la procession avec le Saint-Sacrement, qui cause beaucoup de scandale de notre religion (*sic*). »

A l'autre bout de la France, les fripiers-chaussetiers de Montpellier méritent une mention, au moins à titre de curiosité. Ils réclament, dans leur cahier, qu'on les sépare de ces Juifs « qui pourraient infecter toute la communauté », ce qui serait tout bonnement « sinistre[2] ».

Ces articles de cahiers n'ont pas seulement un intérêt local ; ils jettent un jour assez curieux sur les sentiments des chrétiens et les mobiles qui les excitaient contre leurs voisins juifs, intolérance ou jalousie. Mais ils sont encore trop rares et trop isolés pour permettre un jugement d'ensemble. Ce que nous aimerions à savoir, c'est si le cahier du bailliage est l'interprète fidèle de l'opinion des villes et des campagnes, c'est-à-dire s'il résume exactement les cahiers primaires. Malheureusement la publication de ceux-ci, entreprise en ces derniers temps sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique, n'est que commencée et nous n'avons à notre disposition, pour la question qui nous intéresse, que les cahiers d'un seul bailliage dont le ressort soit français aujourd'hui, celui de Vic, dans les Trois-Évêchés[3]. Dans les pays annexés, ces recherches sont encore moins activement poussées ; les raisons en sont faciles à saisir. Pour l'Alsace, on n'a pas publié jusqu'à présent, que nous sachions, de cahiers primaires. En Lorraine allemande, par contre, la Société d'histoire et d'archéologie lorraine a fait éditer récemment les cahiers des bailliages de Boulay et de Bouzonville[4]. Grâce

1. L'arrêt du 11 juin 1726 avait établi des ghettos dans les localités du duché où demeuraient des Juifs (*Ordonnances de Lorraine*, III, 167), mais ceux-ci n'acceptèrent pas facilement cette séquestration, par exemple à Morhange (voir M. Watrinet, *Notice sur Morhange*, dans les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine et du musée historique lorrain*, XLV (Nancy, 1895), p. 284-294).

2. Voir *Revue*, XXXIII, 294 ; XXXVI, 87.

3. *Cahiers de doléances des bailliages des généralités de Metz et de Nancy pour les États généraux de 1789*. 1re série. Tome Ier : *Cahiers du bailliage de Vic*, publiés par Ch. Étienne ; Nancy, 1907 (Documents inédits sur l'histoire économique de la Révolution française, publiés par le Ministère de l'Instruction publique).

4. *Cahiers de doléances des communautés en 1789*. I : *Bailliages de Boulay et de Bouzonville*, publiés par N. Dorvaux et P. Lesprand; Metz, 1908 (Quellen zur Lothringischen Geschichte, herausg. von der Gesellschaft für Lothringische Geschichte und Altertumskunde, Band IX).

à ces publications, nous sommes en état de faire l'épreuve qui nous intéresse pour un bailliage de la province des Trois-Évêchés et pour deux bailliages de celle de Lorraine.

Cahiers primaires du bailliage de Vic.

Sur les cent soixante et un cahiers conservés du bailliage de Vic, quarante-trois, soit plus du quart, s'occupent des Juifs. Mais il ne faudrait pas croire que les quarante-trois localités d'où ils émanent et qui ne sont souvent que de tout petits villages, fussent habitées par des Juifs ; ceux-ci opéraient hors du lieu de leur domicile. On les voit partout. Ils sont « établis en grand nombre dans notre contrée (Albestroff = Guéblange = Kurwiller = Ventzwiller) ; ils sont « fort communs dans le pays » (Bérig). « Nous sommes environnés de Juifs » (Bisten). On les rencontre « à chaque moment » (Hattigny). « Quantité de Juifs sont voisins de la communauté » (Hesse). On finit par croire que la province « contient plus de cinquante à soixante mille familles juives » (Burlioncourt) ! Pourtant leur habitation n'est signalée qu'à Chambrey, où on ne réclame pas, du reste, contre leur présence, et à Niederwisse, où on se plaint d'eux, au contraire, très violemment : ils étaient devenus plus nombreux que les chrétiens et avaient même osé se bâtir une synagogue ; aussi les chrétiens donnent-ils un libre cours à leur animosité. « Au sujet des Juifs, nous ne savons pas où nous devons commencer pour mettre au clair les malheurs que cette maudite nation nous cause ; nation qui n'est pas capable de devenir jamais utile à l'État, et qui n'est propre à rien qu'à mettre les bons citoyens hors d'état de contribuer au bonheur commun. Ils ont ruiné nos pères par leur usure ; et, parce que nous n'avons hérité que de la misère, ils ont bien aise de nous attraper par leurs ruses dans nos besoins. Aussi sont-ils nos maîtres ; ils sont vingt-quatre feux contre nous vingt, sans parler d'une multitude de jeunes gens dont un grand nombre est au point de s'établir parmi nous et, comme nous leur devons tout, nous n'oserons jamais leur refuser de les admettre... Les Juifs ont poussé l'audace jusqu'à bâtir dans notre village un temple séparé de tout autre bâtiment et uniquement destiné au culte de leur religion, ce qui est contre les ordonnances, même contre le dernier édit de tolérance [1]. Nous supplions donc les États généraux d'établir le

1. Allusion à l'édit de 1787 sur les non-catholiques, qui continuait à défendre à ceux-ci l'exercice public du culte.

bon ordre et de nous débarrasser de nos Juifs, ou du moins de les exclure de la tolérance accordée aux catholiques... de faire abattre leur temple... » On voit que le préjugé religieux restait vivace. Les Juifs sont les ennemis du christianisme (Kappelkinger), aussi dangereux que les anabaptistes (Erstroff, Uberkinger).

Mais le préjugé économique est plus constant. Pour le paysan, l'homme qui ne travaille pas de ses dix doigts comme lui est un fainéant et un parasite. Les Juifs « n'ont ni profession, ni métier » (Albestroff). Ils vivent de la spéculation. Le monopole du commerce en grains, en bestiaux, s'exerce particulièrement par eux (Frémerstroff) ; ils se sont emparés du courtage des chevaux (Burlioncourt). Mais surtout ils pratiquent l'usure, et malhonnêtement. Ils ne vivent « que de rapines et d'usures », de fraudes et de tromperies (Albestroff, Barst, etc.). Ils prennent des intérêts excessifs (Bérig, communauté qui avait dû faire un emprunt à un Juif pour payer une dette de mille livres ; Boucheporn, Erstroff, Hesse, etc.) et exigent rentes sur rentes, c'est-à-dire capitalisent les intérêts (Barchain, Bisten, Fribourg) ; ils produisent de faux billets pour se faire payer plus d'une fois (Barchain, Barst, Gondrexange, Maizières, Turquestein) ; ils poursuivent leurs débiteurs avec acharnement et les dépouillent de leurs biens et de leurs meubles (Fribourg, Hesse). Aussi sont-ils une des causes de la pauvreté des campagnes (Burlioncourt) ; ce sont des sangsues qui épuisent et ruinent totalement les peuples et les campagnes (Rhodes). Mais les paysans, obérés, sont obligés de s'adresser à eux (Bérig) et ils vendent chèrement le léger service qu'ils rendent (Fribourg). Du reste, les Juifs ne sont pas les seuls à agir ainsi ; bien des chrétiens « sont des Juifs dans l'âme pour cet objet » (Barchain, Hertzing) et plus d'un cahier distingue les Juifs des usuriers (Hattigny, La Haye, Turquestein).

Comment réprimer ces excès ? A Saint-Quirin on demande une mesure radicale : « Chasser les Juifs du royaume ou les assujettir au travail manuel ; en conséquence, qu'ils ne puissent se livrer au commerce qu'un sur dix dans chaque lieu où ils sont établis, sans liberté néanmoins de former de nouveaux établissements ». Ailleurs aussi, on réclame que les Juifs soient obligés d' « embrasser des métiers et professions utiles qui les retiennent au travail, à peine d'être chassés des États » (Albestroff, etc. ; Bellange = Haboudange ; comp. Burlioncourt). Mais tout le paysan paraît dans cette conclusion d'un article du cahier de Hesse : « Les Juifs étant faits de chair et d'os comme les catholiques, pourraient bien cultiver la terre pour gagner leur vie comme le paysan, — et ce dans un pays étranger. »

Il faut prendre « des mesures efficaces pour empêcher l'usure et le mauvais commerce des Juifs » (Albestroff; comp. La Haye), les poursuivre et les punir suivant la rigueur des ordonnances (Burlioncourt), édicter dans ce but une « loi naturelle (?) » (Erstroff), un « règlement sévère » (Rhodes), introduire dans la province les règlements qui sont en vigueur en Alsace (Azoudange, Xirxange, Xouaxange). Les billets à leur profit devront être passés devant témoins (Boucheporn), par-devant les maire, syndic, greffier ou autres témoins notables (Hellimer, Gondrexange), par-devant des officiers de justice (Barst), notaires ou autres personnes publiques (La Haye), ou au choix (Bertrambois, Porcelette), ou encore par-devant des officiers créés *ad hoc* (Frémerstroff), et les créanciers devront donner quittance en présence des mêmes témoins (Barchain). A Maizières on ne réclame cette réglementation que pour les billets de plus de cinquante francs, tandis que Fémerstroff voudrait voir ces précautions appliquées à tous les actes des commerçants suspects de monopole (accapareurs) et particulièrement à ceux des Juifs. A Fribourg la défiance envers ceux-ci va encore plus loin : « Il nous semble qu'on devrait défendre aux Juifs de prêter personnellement et les contraindre en ce cas de remettre leur argent entre les mains d'un notaire, qui le passerait à cinq pour cent, et afin d'ôter la défiance du prêteur, qui pourrait croire que l'on se sert de son argent sans lui en tenir compte, le notaire ne pourrait prêter l'argent qui lui a été confié qu'avec le consentement du prêteur, qu'il serait obligé de donner par écrit ; de cette manière il n'y aurait pas de fraude à craindre du côté du notaire, et le prêteur seul courrait les risques de l'insolvabilité... » La fraude même évitée, le taux de l'intérêt doit être réduit. L'intérêt ne serait que de cinq pour cent (Porcelette). « Si l'on permettait en outre à la religion catholique de prendre cinq pour cent sur simple billet, on ne serait pas forcé d'aller aux Juifs » (Boucheporn ; comp. Maizières).

Enfin, la ville de Vic est pour les deux sortes de mesures à la fois : les députés « demanderont une loi particulière aux Trois-Évêchés autorisant le prêt d'argent à terme fixe et à intérêt par contrat obligatoire et même sur simple billet, comme en Lorraine et en Alsace. — De rendre commun à la province des Trois-Évêchés l'avantage des règlements faits sur le commerce des Juifs dans la province d'Alsace, pour arrêter par là les abus, les pièges et les usures dont les habitants de la campagne sont journellement les victimes ». — En dehors de l'usure, on demande seulement à Barthelémont-lès-Bauzemont « qu'il soit défendu aux Juifs de trafiquer en grains et en foins ». Les quelques communautés où habitent des Juifs s'inté-

ressent aux impôts qu'ils paient. Chambrey demande qu'ils contribuent aux impositions du lieu comme les autres habitants suivant leurs capacités; d'après le cahier de Burlioncourt, ils devaient être « cotisés à part, mais cependant dans le même rôle ou par les mêmes essayeurs dans les rôles des impositions des communautés où ils ont leur domicile ». C'est qu'ils étaient compris dans le rôle de la communauté juive de Metz.

Dans la Lorraine, les Juifs, tolérés depuis moins longtemps, n'étaient pas encore aussi nombreux et, comme le prêt à intérêt n'y était pas défendu aux chrétiens, cette pratique détestée ne leur offrait pas un si grand débouché. Les plaintes contre eux sont peut-être moins fréquentes, mais elles sont tout aussi vives et, que ce soit dans le bailliage de Boulay ou dans celui de Bouzonville, c'est le même son de cloche qu'on entend.

Cahiers primaires du bailliage de Boulay.

« On doit regarder cette nation hébraïque comme un torrent capable d'envahir et de désoler tout ce qu'il rencontre » (Condé-Northen). Ces envahisseurs sont fort nuisibles au pays, qu'ils appauvrissent et ruinent (Folschwiller et Métring, Hallering, Narbéfontaine, Zimming; comp. la plainte d'un paysan de Merten); ils « enlèvent aux chrétiens toutes les ressources pour pouvoir gagner leur vie » (Coume). Ils « ruinent nos cultivateurs et la plus grande partie du peuple par la fourniture de chevaux, bœufs et vaches, et argent, qu'ils prêtent à des intérêts de 30 à 40 livres par cent » (Brecklange). Ils prennent des intérêts énormes (Hémilly, Marange, Wahl-lès-Faulquemont) et se rendent coupables de fraudes (Hémilly). Par le commerce des grains, ils sont capables d'affamer un pays entier pour s'enrichir. « Notre canton naguère allait en offrir la fâcheuse preuve, si, heureusement et par un coup de providence, la perverse intention des Juifs, couverte du masque de la bienfaisance, n'eût été déconcertée en même temps qu'elle a été découverte. Le fait est public et vérifié par une commission juridique » (Condé-Northen).

Il faut donc chasser les Juifs de la province (Coume, Marange-Zoudrange-Héning), du royaume (Brecklange), les forcer « à apprendre des métiers et les reléguer dans une île inculte pour s'occuper à l'agriculture » (Freybouse). Afin de réprimer l'usure et les fraudes, on réclame : l'application du règlement fait en Alsace

en 1784, aggravé par des mesures supplémentaires (Condé-Northen), la défense de prendre plus d'intérêts que les ordonnances du royaume ne permettent (Wahl), ou plus de dix pour cent (Hémilly), l'obligation de passer les actes devant notaire (Hémilly), devant deux témoins dignes de foi, sachant lire et écrire et qui les signeront (Leyviller). Hallering propose un moyen plus ingénieux : « on tiendrait dans chaque communauté un registre coté et paraphé dans lequel, sous les yeux des officiers de la municipalité, le Juif créancier serait obligé de faire insérer et inscrire ses créances, et il ne pourrait à l'avenir vendre chose quelconque ni prêter somme quelconque sans faire insérer ladite somme ou le prix de la vente ». Enfin, Narbéfontaine voudrait que les promesses fussent renouvelées toutes les quatre ou cinq années, tandis que Zimming juge cette opération suffisante « après chaque six ans ». Outre ces mesures contre l'usure, Condé-Northen, édifié par un cas récent, demande « que le commerce des subsistances et de tout comestible » soit interdit aux Juifs.

Cahiers primaires du bailliage de Bouzonville.

Les Juifs sont nombreux et augmentent tous les jours (Hilbringen, etc., en allemand). A la vérité, « ils paient beaucoup au roi, mais c'est le fruit de leurs détestables usures, fraudes et injustes cruautés » (Leyding = Schreckling). Ils se livrent à l'usure (Remering) et ruinent par là les cultivateurs obligés de s'adresser à eux : « ce sont de vrais fléaux et sangsues » (Chémery ; comp. Hilbringen, Nidange, Guising, Remelfang). Les Juifs ne sont pas, du reste, les seuls usuriers et les commerçants ne font pas mieux (Anzeling, Nidange, Piblange et Drogny). Mais ce sont eux les auteurs de « la peste de l'usure » et ils « ont de nos jours infecté les chrétiens mêmes » ; bien mieux, plusieurs notaires donnent les mains « à toutes les coquineries de ces gens » (Evendorff). Les usuriers prêtent à 25 pour cent (Nouveau-Forviller), 33 pour cent (Nidange), 40 et 50 pour cent (Buren). A ces taux exorbitants s'ajoutent les ruses et les fraudes (Hilbringen), telles qu'obligations falsifiées (Remelfang). Ce n'est qu'à Itzbach qu'on recherche la cause de ce mal : « les corps ecclésiastiques n'osent pas prêter ».

Les Juifs ne sont pas moins nuisibles comme marchands de grains et de bestiaux. Ils « ruinent le peuple par la facilité qu'ils ont d'acheter avec leur argent soit grains, bois et autres denrées, qu'ils donnent à crédit au triple de leur valeur » (Nouveau-For-

viller). Chose plus grave encore, « ils font des enlèvements (accaparements), qui nous rendent le blé et autres denrées d'un prix à faire et occasionner des disettes » (Villers-Bettrach). D'autre part, « cette nation [la Judée] a perdu au moins une sixième partie des cultivateurs de la Lorraine par leur commerce de bêtes tirantes et autres » : ils les revendent à crédit au moyen de billets, qu'ils renouvellent à des intérêts exorbitants ; les officiers des bailliages ont reçu à ce sujet différentes plaintes (Bas-Limberg). Revendeurs, les Juifs sont la « perte de la Lorraine : ils portent un si grand dommage entre les particuliers, qui pourraient faire un accord profitable ; il s'y trouve un Juif, il offre quelque chose de plus et l'emporte. Cependant, ce n'est pas pour lui qu'il achète, c'est pour y trafiquer ; et le particulier achète pour s'en servir » (Téterchen).

Que faire? « Chasser les Juifs hors du royaume, ou leur accorder un état-civil en les incorporant dans les communautés » (Evendorff). « On demande leur renvoi dans leur patrie ou qu'ils travaillent et agissent comme nous » (Téterchen). Réduire, s'il est possible encore, « le nombre de leurs familles à celui fixé par les lois émanées de nos souverains » (les ducs de Lorraine ; Villing et Gaweistroff). Au moins, « voulant les tolérer dans le royaume, on devrait prendre des mesures convenables à arrêter les injustices qu'ils commettent » (Leyding, Schreckling, Lognon). Comment cela? Nouveau-Forviller laisse aux États le soin de « trouver le moyen d'empêcher l'agiotage des Juifs ». Mais Chémery indique son remède : « deux témoins irréprochables » ; Villing, le sien : « défendre de contracter sous seing privé ». Nidange n'y va pas de main morte : pour tout intérêt excessif, confisquer le capital prêté. Le même cahier voudrait qu'on défendît aux Juifs « de rouler les fêtes commandées et saints jours du dimanche pour continuer leur négoce, soit pendant le service divin ou à autres heures ».

Rien n'est intéressant comme de voir ces paysans lorrains exprimer leurs opinions sur les maux dont ils souffrent et les remèdes qu'ils sollicitent. On leur passerait volontiers leur ignorance en « économie politique », si l'on était sûr que leurs plaintes sont toujours spontanées et sincères. Mais on constate que, dans leurs cahiers, beaucoup d'articles se ressemblent étrangement par le fond et que quelques-uns sont identiques jusque dans l'expression [1]. Il ne suffit pas de dire que les mêmes

1. On le constate surtout, comme il est naturel, dans les cahiers des communautés voisines les unes des autres. Dans les éditions des cahiers de doléances, les communautés devraient être classées par régions naturelles plutôt que d'après l'ordre alphabétique.

abus appellent les mêmes doléances. Visiblement certains cahiers ont été copiés soit l'un sur l'autre, soit sur un cahier modèle, qui circulait dans les communautés et dont on s'inspirait plus ou moins. Mais même les cahiers certainement composés sur place peuvent traduire moins les sentiments de la généralité des habitants que l'opinion de celui qui les suggérait, qui les dictait ou qui les écrivait : on y sent la main tantôt du curé, tantôt et plus souvent celle d'un greffier ou d'un homme de loi. Si beaucoup de cahiers sont d'une naïveté touchante, d'autres affectent un ton avocassier ou procédurier. Les plaintes sur l'usure des Juifs sont sincères, mais les mesures demandées pour la réprimer ont été généralement soufflées aux habitants par des hommes qui auraient trouvé intérêt à les voir appliquées. Telle est à coup sûr l'interdiction de contracter sous seing privé, l'obligation de passer les actes devant des officiers de justice ou personnes publiques : ce procédé répugne trop au paysan, qui se méfie de l'homme de loi autant que de l'usurier. — Si l'on pouvait ainsi influencer les habitants des campagnes dans des pays de langue française — et encore beaucoup de cahiers lorrains sont-ils rédigés en allemand[1] — combien la pression devait-elle être plus forte dans une province comme l'Alsace, où les paysans, sauf exception, ne comprenaient pas un mot de français ! Si nous possédions les cahiers primaires de l'Alsace, ils nous renseigneraient vraisemblablement tout juste sur les sentiments de leurs rédacteurs.

Spontanés ou non, les cahiers primaires de chaque bailliage étaient réduits en un seul au chef-lieu du bailliage. Opération malaisée : il fallait combiner des vœux nombreux et très divers. La « question juive » était, je ne dis pas plus difficile à résoudre, mais plus complexe que celle du vote par tête ou par ordre, par exemple, ou que celle de la suppression des fermiers généraux. Comment s'y est-on pris dans les bailliages dont nous venons d'étudier les cahiers primaires ? Le cahier de Boulay est perdu, ce qui est d'autant plus regrettable que cette petite ville avait une communauté juive assez importante. Dans le cahier du bailliage de Bouzonville[2], l'article relatif aux Juifs est la reproduction, avec des variantes insignifiantes, de l'article correspondant du cahier de la ville de Bouzonville ; on y a seulement ajouté, à la fin, le vœu

1. Ainsi, dans le bailliage de Vic, le cahier de Ventzwiller est le même que celui d'Albestroff, de Guéblange et de Kurwiller ; or, on ne savait pas le français à Ventzwiller.

2. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 206.

qu'il soit défendu aux Juifs de faire le commerce de grains et de fourrages, vœu qui a pu être inspiré par les doléances d'une communauté rurale comme celle de Nouveau-Forviller. De même dans le bailliage de Vic : le cahier du tiers[1] a repris en termes un peu différents l'article du chef-lieu du bailliage.

Nous pouvons encore citer deux cas analogues, se rapportant également, l'un aux Trois-Évêchés, l'autre à la Lorraine. L'article du cahier du *tiers* du bailliage de Verdun, ainsi conçu : « Qu'il soit avisé par les États Généraux aux moyens les plus avantageux de rendre utiles à la société, au lieu d'en être le fléau, les Juifs dont le gouvernement tolère l'existence[2] », est la reproduction pure et simple du cahier de Verdun[3]. De même, l'article sur les Juifs du cahier du tiers pour le bailliage de Mirecourt[4] est identique à celui du cahier de cette ville[5].

Cependant, la règle n'est pas générale. Nous avons déjà vu que le tiers du bailliage de Thionville, dans les Trois-Évêchés, refusa de faire sien le vœu du chef-lieu[6]. En Lorraine, nous ne savons si le cahier du bailliage de Saint-Dié prit position ; la ville de Saint-Dié avait réclamé, dans le sien, des « précautions à prendre pour prévenir les fraudes et usures des Juifs[7] ». Dans la capitale lorraine, Nancy, les députés reçurent ce mandat : « Ils demanderont un nouveau règlement pour les Juifs qui ont droit de résider en Lorraine et prendront pour base de ce règlement les édits, ordonnances et arrêts du Conseil rendus en Lorraine, notamment ceux des 20 janvier 1699, 13 août 1720, 11 juin 1726, 30 décembre 1728 et 26 janvier 1753. Comme ces différentes lois ne préviennent pas tous les abus qu'on a reconnus depuis longtemps, les députés seront chargés d'instructions particulières qui leur serviront de règles pour faire ajouter les articles nécessaires au règlement ». M. Pfister, qui a édité récemment ce cahier[8], remarque que

1. *Revue*, LXIII, 200.

2. Cahier publié dans *La Révolution Française*, XXXII (1897), p. 450. Cet article doit être ajouté à ceux que nous avons passés en revue au chap. Ier de cette étude. Il ressemble à celui du tiers de Metz, dans la même province (*Revue*, LXIII, 196), c'est-à-dire que tous deux ont été inspirés par le concours de Metz.

3. Voir P. D'Arbois de Jubainville, *Les cahiers de doléances de Verdun en 1789*, p. 11.

4. Plus haut, *Revue*, LXIII, 206-207.

5. Voir Duhamel, *Documents rares ou inédits de l'histoire des Vosges*, I (Épinal, 1868), p. 291 (*ibidem*, p. 322, cahier du bailliage).

6. Plus haut, *Revue*, LXIII, 198.

7. Duhamel, *op. cit.*, II (1869), 304.

8. *L'élection aux États généraux et le cahier de la ville de Nancy*, dans les *Mémoires de la Société d'archéologie lorraine*, 1910, p. 1 et s. (voir p. 60).

l'article relatif aux Juifs a été ajouté en note, qu'il a été imposé par l'assemblée du 15 ou du 22 mars et qu'il passa dans le cahier définitif. Nous ne connaissons pas les instructions complémentaires qui devaient être remises aux députés, mais nous constatons que le cahier du bailliage, s'il émet un vœu contre les Juifs [1], se montre plus vague encore sur les mesures à prendre. En revanche, ce cahier contient, en outre, une demande toute spéciale, qui ne figure pas dans celui de la ville : interdire aux Juifs le commerce des grains. M. Pfister croit que ce dernier vœu a été ajouté à l'instigation des campagnes. Nous l'avions attribué, au contraire, à un incident local, l'affaire du 23 février 1789 [2].

Si des articles hostiles aux Juifs n'ont pas passé des cahiers primaires aux cahiers bailliagers, inversement des vœux favorables aux Juifs, émis dans des cahiers primaires, n'ont pas été recueillis dans les cahiers des bailliages, sans doute parce qu'ils n'étaient pas assez soutenus. Ce cas intéressant s'est produit en Lorraine. Deux cahiers du bailliage d'Épinal (Pallegney-sur-Durbion et Zincourt) et deux du bailliage de Châtel (Badménil et Verrières d'Ouzaines) contiennent le vœu suivant : « Que tous Juifs aient la faculté d'exercer tous métiers, tous les arts et même l'agriculture, et qu'ils payent comme les autres citoyens les impôts, parce que l'oisiveté et l'état d'abjection dans lequel ils vivent les rendent méprisables à leurs propres yeux comme à ceux des autres et que lorsqu'on se méprise soi-même, on ne fait rien pour gagner l'estime des autres, vérité qui les engage à exercer l'usure et faire tous métiers honteux, qui rendent si souvent les autres citoyens leurs victimes ; comment n'emploieraient-ils point des moyens condamnables pour vivre, puisque tous moyens honnêtes leur sont interdits [3] ? » Cet article si remarquable, qui excuse les vices des Juifs et réclame pour eux la liberté du travail et l'égalité devant l'impôt, provient évidemment d'un projet de cahier qui a circulé au moins dans deux bailliages voisins de la province. Il serait intéressant d'en connaître l'auteur. D'une manière générale, il faudra non seulement que tous les cahiers primaires conservés aient été publiés, mais encore que les circon-

1. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 202.

2. *Ibid.* Nous avons donné la date du 23 février *1788* d'après M. Pfister, mais Mathieu, source de Pfister, fait allusion à 1789 (*L'ancien régime en Lorraine et Barrois*, 3e éd., p. 430). C'est bien l'émeute que visait La Fare, et Berr-Isaac-Berr, dans sa *Lettre* à l'évêque de Nancy (1790), la place en mars 1789 (p. 12). Elle est un des épisodes de l'effervescence qui éclata alors dans presque toute la France, provoquée par la convocation des États et par la cherté du blé.

3. Voir P. Chevreux, *Cahiers de doléances du Tiers-État des villes et villages vosgiens* (Épinal, 1889), fascic. I, p. 51, 79 ; fascic. II, p. 8, 74-75.

stances de leur élaboration aient été élucidées pour que nous sachions quelle était au juste à cette époque l'opinion publique sur les Juifs dans ces régions et comment cette opinion s'est faite ou a été faite.

La même étude devra être entreprise sur les cahiers présentés aux États généraux. Là aussi, des influences se sont exercées en sens divers. Sans parler des cas où soit les ordres privilégiés, soit les trois ordres, s'entendirent pour rédiger un cahier commun — nous avons signalé le premier cas à Lixheim, le second à Fénestrange[1] — des cahiers différents s'accordent singulièrement sur l'article des Juifs ; tels sont ceux du clergé et de la noblesse de Sarreguemines[2], ceux des trois ordres de Vic[3] et presque tous ceux de l'Alsace. Ces concordances peuvent s'expliquer par des emprunts que se sont faits les rédacteurs des cahiers. Elles peuvent être attribuées aussi à l'influence de cahiers modèles, de projets de cahiers, dont les uns furent imprimés par leurs auteurs et dont les autres circulèrent en manuscrit. Parmi ceux de la seconde catégorie, nous connaissons celui d'un curé de Nancy, Guilbert. Voici comment il s'exprimait sur les Juifs : « Les Juifs commencent à inquiéter ; depuis longtemps ils sont une des causes de la pauvreté des gens de campagne, qu'ils ruinent par des usures exorbitantes et dont il est presque impossible de les convaincre ; les villages où ils habitent sont les plus pauvres de la province. Ils n'ont d'autres occupations que d'usurer ; en vain leur a-t-on permis les arts et métiers, ils n'en exercent aucun. On ne peut les imposer en proportion de leurs facultés ; toujours l'agiotage échappera à l'impôt et c'est presque leur unique talent. L'inexécution des ordonnances de nos souverains les laisse multiplier à l'infini ; ce mal empire et il est temps d'en arrêter les funestes progrès. Il faudrait les assimiler à ceux d'Alsace pour toutes les affaires d'argent et renfermer ceux des villes dans un quartier, sans quoi, bientôt, ils seront possesseurs des plus belles maisons. Il serait juste de les obliger de donner tous les ans une somme quelconque aux curés sur les paroisses desquels ils sont établis, comme c'est l'usage dans quelques villes du royaume[4]. » Guilbert ne fut pas élu, mais on perçoit l'écho de ses observations

1. V. *Revue*, LXIII, 205.
2. V. *ibid.*, 203.
3. V. *ibid.*, 199-200.
4. Publié par L. Jérôme, *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux États généraux de 1789*, p. 161. — Une indemnité au curé de la paroisse était payée par les Juifs à Metz.

hostiles dans le cahier du clergé de Nancy [1], et il n'est presque pas un des griefs articulés par lui contre les Juifs qui ne se retrouve dans les divers cahiers de la province.

Mais c'est surtout en Alsace que les cahiers des trois ordres, si différents par ailleurs les uns des autres (car nulle part peut-être les intérêts de classes n'étaient si divergents), font chorus contre les Juifs, les accusant des mêmes méfaits, réclamant les mêmes mesures préventives et répressives. Cette unanimité ne s'explique pas seulement par l'identité de la situation et le courant général de l'opinion ; elle est due à une agitation systématique, à des manœuvres de pression caractérisées.

Nous pouvons en croire un Alsacien, qui prouvait ainsi, en 1790, au constituant Reubell que « l'opinion de l'Alsace à l'égard des Juifs est mal indiquée par les cahiers de ses députés [2] » : « Reportez-vous, Monsieur, à l'époque de la convocation des États généraux. Vingt Alsaciens, qui ne se connaissaient pas, ont été choisis par cent mille Alsaciens, qui ne les connaissaient point, pour faire un métier que ni les uns ni les autres ne connaissaient. Il n'y avait pas de province où les diverses classes de la société fussent séparées par plus de barrières et par conséquent communiquassent moins ensemble. Cela n'a point empêché, me direz-vous, que beaucoup d'articles de nos cahiers fussent très raisonnables et que ceux qui ne l'étaient pas indiquassent du moins l'opinion courante. Mais par qui ont été rédigés ces cahiers? Par des gens de loi, approbateurs nés de tous les abus d'administration, parce qu'ils en vivent ; conspirateurs ardents contre les droits de l'homme, parce qu'il ne saurait y avoir que peu de procès là où ces droits sont reconnus ; et pourtant agents nécessaires de toute révolution [3], parce que seuls en possession de parler souvent en public dans les états despotiques, accoutumés à soutenir indifféremment le pour et le contre, et, ne pouvant se dissimuler qu'ils ont de grandes fautes à expier, ils provoquent alors, non pas la confiance, mais du moins la curiosité par leur stérile et incurable faconde et par les ressources apparentes de patriotisme, qu'ils ne manquent pas de trouver dans l'hypocrisie naturelle à leur profession. Aussi la plupart des cahiers n'ont-ils exposé l'opinion publique que lorsqu'elle s'est trouvée d'accord avec les intérêts des gens de loi. Dans tout autre cas, ils l'ont masquée au lieu de la dévoiler. » Comme exemple, l'auteur cite les deux cahiers du tiers de Haguenau, qui, nous le savons, sont de la plume

1. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 201-2.
2. *Lettre d'un Alsacien sur les Juifs d'Alsace*, Paris, 1790, p. 8-10.
3. Révolution est encore pris dans le sens anodin de changement politique.

de Hell[1]. C'est bien cet agitateur qu'il visait et l'allusion « aux grandes fautes à expier » devait frapper en plein cœur l'instigateur ou le complice du scandale des fausses quittances. « Comment, après un tel fait, concluait-il, peut-on invoquer contre les Juifs les cahiers de l'Alsace ? »

Cet Alsacien ne croyait pas si bien dire, il ne savait pas tout. Hell s'était encore compromis davantage et nous allons trouver sa main au fond du sac.

La Commission intermédiaire d'Alsace, que nous avons déjà vue à l'œuvre contre les Juifs[2], voulut exercer une pression officielle ou officieuse lors de la convocation, et le gouvernement dut lui interdire toute ingérence dans les opérations électorales[3]. Pour « guider » les électeurs, elle fit imprimer un projet de cahier ; elle conseillait aux habitants de borner leurs vœux aux questions essentielles et de s'en remettre pour les autres aux États provinciaux, qu'elle espérait bien tenir dans sa main. Parmi ces autres questions figurait sans doute la question juive, sur laquelle elle avait déjà en portefeuille son Règlement ou plutôt celui de Hell[4].

Mais elle comptait sans son procureur-syndic. Hell, qui trouvait le moyen de travailler pour la Commission, parce qu'il était appointé par celle-ci, et de manœuvrer contre elle, parce qu'elle était trop aristocratique à son gré, écrivait de son côté un projet de cahier à l'usage du tiers[5]. On y reconnaît tout de suite sa manière : faire en même temps la leçon au gouvernement et la cour aux gouvernants. Voici le passage qui nous intéresse :

Comme tout ce qui émane de l'autorité royale prouve combien vivement le Roi est animé du désir de faire notre bonheur, nous devons lui dénoncer les principales causes de nos maux, *la chicane et l'usure* : lui dire franchement que, s'il ne nous met pas à couvert de ces deux fléaux, Sa Majesté n'aura rien fait pour nous ; et supplier le Roi d'ordonner que, par des juges ou jurisconsultes que la province choisira, il sera fait un règlement qui nous assure ce bonheur par une très grande réforme dans l'administration de la justice et par des précautions qui rendent l'usure impossible et qui forcent de malheureux étrangers, admis parmi nous à devenir laborieux, utiles et honnêtes, et qui les mettent à même de se

1. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 189.

2. *Ibid.*, 187.

3. Voir Ch. Hoffmann, *Les élections aux États généraux*, dans la *Revue d'Alsace*, 1903-1905.

4. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 188.

5. Archives Nationales, B^A 11, liasse 6, dossier 1, pièce 19 (p. 6). La pièce est imprimée et non signée ; elle devait être envoyée aux communautés, qui s'en serviraient comme d'un modèle.

soutenir sans bassesse et de participer à la félicité publique que le Roi destine à tous ses sujets.

Que la loi la plus nécessaire et celle que nous supplions Sa Majesté avec le plus d'instances de nous accorder est celle de déclarer nulle toute obligation qu'un habitant de la classe du peuple aura contractée, à quel titre que ce puisse être, au profit de Chrétiens ou de Juifs, pour une somme au-dessus de 20 livres, sans qu'il ait été autorisé par sept de ses plus proches parents, faite (*sic*) sans frais devant la municipalité de la demeure du débiteur, jointe au titre obligatoire, qui sera enregistré dans le mois au greffe de ladite municipatité, aussi sous peine de nullité contre le créancier qui aura différé cet enregistrement plus longtemps.

Que les Juifs contribueront à toutes les impositions comme nous, et avec nous ; qu'ils n'auront plus de rôles particuliers ; qu'ils ne feront plus corps ; qu'ils n'auront plus de syndics, ni agents, ni d'autres tribunaux que les nôtres ; qu'ils ne pourront se marier que sur la permission des États provinciaux, permission qui sera gratuite et qui ne pourra être accordée que dans les cas qui seront exprimés par le règlement qui sera fait par lesdits États provinciaux [1].

On remarquera l'habile gradation de ces trois paragraphes. D'abord, on se plaint de l'usure en général et des « malheureux étrangers », qu'on forcera à devenir honnêtes et utiles ; puis on laisse percer les Juifs à côté des chrétiens dans une proposition impraticable : l'autorisation d'une sorte de conseil de famille pour tout emprunt de plus de vingt livres ; enfin, l'auteur démasque ses batteries: c'est bien aux Juifs qu'il en veut et il ne réclame rien moins que la suppression de leurs communautés et la limitation de leurs mariages. Ces deux demandes passeront dans le cahier du tiers de Haguenau, — le cahier de Hell [2]. Les « juges ou jurisconsultes que la province choisira », c'est lui d'abord, et « le règlement qui sera fait par les États provinciaux », c'est le sien, parbleu !

Mais Hell n'eut pas plus de succès auprès du gouvernement que la Commission intermédiaire. Le 10 février 1789, il envoya son projet de demandes à Necker. « Votre tendre sollicitude pour notre bonheur, écrivit-il au ministre, m'engage à cette démarche et m'autorise à vous faire la prière de me faire connaître celles de ces demandes qui pourraient ne pas être analogues à votre plan de félicité publique. » Il était prêt à faire des concessions. Il revint à la charge le 15 février. Il sollicite une réponse de Necker ; il

1. Ed. Séligmann, *La justice en France pendant la Révolution*, Paris, 1901, p. 160 et s., le seul auteur, à notre connaissance, qui cite ce document, indique seulement les dispositions du second paragraphe et les attribue à la Commission intermédiaire; il les compare mal à propos à plusieurs cahiers non seulement de l'Alsace, mais aussi de la Lorraine.

2. Voir plus haut, *Revue*, LXIII, 189.

ne publiera le projet qu'après avoir reçu ses ordres ; « admirateur depuis longtemps de vos vertus, ajoute-t-il, et pénétré de reconnaissance pour l'intérêt que vous avez daigné prendre à mon sort pendant la persécution cruelle que j'ai essuyé (*sic*) ». Necker serait-il intervenu en faveur de Hell, impliqué dans l'affaire des fausses quittances? Quoi qu'il en soit, un fonctionnaire écrivit cette note : « Il serait peut-être bien intéressant de faire écrire promptetement à M. Hell, soit par le Ministre (Necker), soit par M. le comte de Puységur, qu'il fera très bien de garder son projet en poche. Il ne vaut rien ; c'est la semence de vingt querelles et en tout cas les doléances ne doivent point être suggérées [1]. » Hell se le tint-il pour dit ? Pour qui le connaît, c'est peu probable.

Ces exemples de pression, qu'on pourra multiplier quand on saura mieux ce qui s'est passé dans la coulisse au moment de la convocation, doivent mettre en garde l'historien contre la trop grande confiance qu'il serait tenté d'avoir dans les cahiers de 1789 ; un cahier ne doit être utilisé avec sécurité comme document que si l'on connaît les « dessous » de sa rédaction.

Officiellement, il est vrai, les cahiers gardaient toute leur autorité et les députés aux États généraux pouvaient les alléguer comme l'expression fidèle des opinions et des vœux de leurs mandants. En ce qui concerne les Juifs, les cahiers des trois ordres eurent-ils quelque influence sur l'attitude de l'Assemblée constituante? Furent-ils invoqués au cours des débats par les adversaires des Juifs et les défenseurs de ceux-ci en récusèrent-ils le témoignage ?

Si beaucoup de cahiers des Évêchés et de la Lorraine prirent parti contre les Juifs, quelques-uns se prononcèrent plutôt en leur faveur et un certain nombre s'abstinrent, — abstention caractéristique, si l'on songe combien il était facile de « se monter » contre eux [2]. Ce partage des opinions fit que les députés lorrains n'intervinrent guère dans les débats. Seul, l'évêque de Nancy, La Fare, prononça un discours contre eux dans la séance du 23 décembre 1789. « Pour être juste, déclara-t-il, je dois dire que les Juifs ont rendu de grands services à la Lorraine et surtout à la ville de Nancy ; mais il est des situations impérieuses : mon cahier m'ordonne de réclamer contre la motion qui vous a été faite [3]. » D'après le compte

1. Archives Nationales, *ibidem*, pièces 16, 22 et 17. La dernière pièce pourrait être de Coster, le « bras droit » de Necker. Le comte de Puységur était le ministre de la guerre, dans le ressort duquel était l'Alsace.

2. Une statistique complète est impossible, car il nous manque 17 cahiers des Évêchés et 62 de la Lorraine (Brette, I, p. CI).

3. Réimpression du *Moniteur*, II, 463 (reproduit dans les *Archives parlementaires*, X, 758 *a*). Voir l'article du cahier du clergé de Nancy plus haut, *Revue*, LXIII, 201-2.

rendu d'un autre journal, La Fare se serait exprimé d'une manière plus générale : « Les cahiers des provinces où les Juifs sont établis sont contraires à leur accession aux droits civils et politiques [1]. » En dehors de l'évêque de Nancy, un seul député lorrain intervint dans la question pendant les deux ans qu'elle traîna à la Constituante : Voidel, député du tiers pour le bailliage de Sarreguemines, demanda le 23 mars 1790 qu'elle fût traitée dans une séance du matin, — manœuvre dilatoire [2]. Ce qui prouve le mieux que les cahiers de la province hostiles aux Juifs ne doivent pas nous donner le change sur les sentiments de l'ensemble de la population ou du moins que ces sentiments se modifièrent sous l'influence de la Révolution, c'est que le décret de septembre 1791 ne fut pas mal accueilli en Lorraine.

Il n'en est pas de même de l'Alsace. Là, la haine contre les Juifs avait des racines plus profondes ; c'est la résistance de cette province qui, pendant deux ans, fit échec à la volonté de la « gauche » de l'Assemblée constituante et, quand elle ne put plus retarder le décret émancipateur, elle refusa d'en tenir compte. On n'est donc pas étonné de voir tous les députés alsaciens, à quelque ordre qu'ils appartiennent et quelles que soient leurs opinions politiques, se liguer contre les Juifs, du prince de Broglie à Reubell en passant par Schwendt, et tous invoquer dans le principe le mandat qu'ils ont reçu de leurs électeurs. De Broglie, « fidèle aux ordres » de ses commettants, « organe du vœu » de toute sa province, soumet à l'Assemblée, dans le débat du 23 décembre 1789, l'article de ses cahiers qui « trace invariablement » sa conduite [3]. Hell intitule son discours : « Mon opinion sur les Juifs, extrait des cahiers dont je suis porteur », et commence par reproduire deux articles de ces cahiers [4]. Enfin, Pflieger atteste « la réclamation *universelle* des communes d'Alsace, dont les députés des bailliages ne font *unanimement* qu'exprimer le vœu » et, à l'appui de cette assertion, il cite en note plusieurs cahiers de la province [5].

1. *Le Point du Jour*, t. V, p. 227. — La Fare a publié son discours en 1790, mais nous n'avons pu en trouver d'exemplaire.

2. Voir *Archives parlementaires*, XII, 309 *a*.

3. *Opinion*, reproduite dans les *Arch. parl.*, X, 779 *a*. Voir l'article de son cahier plus haut, *Revue*, LXIII, 190-1.

4. Opinion reproduite, *ibid.*, 777. L'a-t-il prononcée ? — Voir les deux articles du cahier de Hell plus haut, *Revue*, LXIII, 188-9.

5. *Réflexions sur les Juifs d'Alsace*, par M. P., député de cette province à l'Assemblée nationale [1790], p. 16. D'après Larue, curé de Huningue, Pflieger, qui écrivait « très mal en français et pas trop bien en allemand », aurait eu recours, pour la composition de ce libelle, à un écrivain public (Ch. Hoffmann, dans la *Revue d'Alsace*, X, 1909, p. 509, n.).

Que répondaient à cet argument les Juifs et leurs défenseurs? L'abbé Grégoire, évidemment embarrassé — on était aux débuts de la Révolution et il n'avait pas encore trouvé tous ses moyens d'homme politique — en appelait de la lettre à l'esprit. « Quelques députés des trois provinces mentionnées (l'Alsace, les Évêchés et la Lorraine) m'objecteront peut-être que la plupart de leurs cahiers forment contre les Juifs des demandes restrictives et s'opposent à ma motion ; j'espère que ma réponse paraîtra péremptoire. Je demande si jamais aucune loi civile pourrait sanctionner des principes contraires à cette loi éternelle qui place sur le globe tous les enfants du père commun avec l'inviolable faculté d'y vivre, en se conformant aux lois des États politiques qui les englobent. Vous me parlez de vos cahiers ; on sait depuis longtemps que la lettre tue, et si, aux moyens proposés par nos commettants pour réprimer les usures des Juifs, nous pouvons en substituer de plus efficaces, nous inculperont-ils d'avoir fait le mieux lorsqu'ils exigeaient seulement le bien [1] ? » — D'autre part, l'Alsacien libéral qui réfuta Reubell en 1790 se faisait fort d'établir que l'opinion des Alsaciens à l'égard des Juifs avait été mal indiquée par les cahiers de la province, tant à cause de la partialité des rédacteurs que de l'inexpérience des électeurs [2].

Il est certain, pourtant, que l'Alsace était, en immense majorité, hostile aux Juifs ; elle le prouva en « se mobilisant » de nouveau en mars-avril 1790 pour empêcher l'Assemblée constituante de les émanciper. Mais si cette campagne fut nécessaire, c'est que justement les cahiers de 1789 étaient déjà comme périmés ; la Révolution avait marché et l'on ne pouvait plus s'appuyer sur les doléances désuètes de l'époque de la convocation. Déjà en décembre 1789, le prince de Broglie, après avoir brandi l'article de son cahier qui « traçait invariablement » son attitude, reconnaissait que, depuis la rédaction des cahiers, les circonstances avaient changé et que la déclaration des droits de l'homme et du citoyen avait créé une situation nouvelle [3].

C'était si vrai que l'évêque La Fare, qui invoquait son cahier pour maintenir les Juifs de France dans leur condition, déclarait n'avoir pas de mandat pour leur accorder les droits de citoyens. A quoi Berr-Isaac-Berr, son « concitoyen » juif, lui répondait triomphale-

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. 27. La Motion a été imprimée, avec la Notice historique qui la précède, après le 14 octobre 1789, mais la rédaction en est visiblement antérieure.

2. Voir plus haut, p. 102.

3. *Opinion, l. c.*

ment : « Vous prétendez ensuite, Monseigneur, que les députés à l'Assemblée Nationale n'ont ni mandats, ni pouvoirs des provinces pour admettre les Juifs, etc. Mais, Monseigneur, aviez-vous des mandats et pouvoirs de vos commettants pour la plupart des décrets de l'Assemblée Nationale ? Permettez-moi de le répéter, vos commettants d'alors ne sont plus ceux d'aujourd'hui, puisqu'ils sont devenus libres ; ils ne pensent plus de même qu'alors, puisqu'ils ont appris à apprécier la liberté ; et comme vous avez coopéré à tant de décrets, pour lesquels vous n'aviez ni mandats, ni pouvoirs, pourquoi voudriez-vous que le cahier de vos commettants ne fût impératif que pour les Juifs ? Eh ! ne sont-ils donc pas des hommes [1] ? » Ce cahier rédigé sous l'ancien régime ne vaut pas pour le nouveau. Et voici les mots décisifs : « N'est-il pas possible, même présumable, que vos commettants, lorsqu'ils ont fait leurs cahiers, ne comptaient guères sur la révolution actuelle et qu'ayant acquis pour eux-mêmes cette précieuse liberté, ils auraient également acquis l'esprit de cette liberté, pour ne plus vouloir voir sous leurs yeux des hommes — quoique Juifs — courbés sous des anciennes lois despotiques et barbares [2] ? »

Cette réponse du Juif au constituant est péremptoire. Après la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, on n'était plus fondé à invoquer les cahiers ; l'Assemblée constituante en avait, de son premier élan, franchi l'esprit et les tendances. Les cahiers étaient faits pour les États généraux, ils n'étaient pas faits pour la Révolution [3].

(*A suivre.*) M. Liber.

1. *Lettre du sieur Berr-Isaac-Berr... à Monseigneur l'évêque de Nancy*, 1790, p. 11.
2. *Ibid.*, p. 2.
3. Qu'il me soit permis d'adresser ici l'hommage de l'amitié et de la reconnaissance à la mémoire de Paul Hildenfinger, mort le 23 juin dernier, à l'âge de trente-huit ans. Archiviste et bibliographe — il était ancien élève de l'École des Chartes et bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale — il a apporté d'utiles matériaux, par ses publications de documents et d'inventaires, à l'histoire des Juifs en France au moyen âge et dans les temps modernes (*Documents relatifs aux Juifs d'Arles*, dans la *Revue des Études juives*, XLI et suiv. ; *Inventaire des documents de la série F 1c relatifs aux Juifs*, dans la *Correspondance historique et archéologique*. 1905, 46 et s.). Membre de la Commission pour l'étude de l'histoire économique des pays annexés pendant la Révolution, il avait donné ensuite plusieurs articles sur les Juifs d'Alsace à cette époque (*L'Adresse de la commune de Strasbourg à l'Assemblée Nationale contre les Juifs*, dans la *Revue des Études juives*, LVIII, 112 ; *Actes du district de Strasbourg relatifs aux Juifs*, *ibidem*, LX-LXI). Aussi — et il m'est doux de le savoir — suivait-il avec intérêt la présente étude, dont la préparation lui doit beaucoup. Car c'était un bibliothécaire d'une espèce rare : il facilitait avec une inépuisable obligeance les recherches des travailleurs et leur fournissait des références dont l'abondance et la précision faisaient de l'informateur un collaborateur. Si ce travail méritait d'être dédié à quelqu'un, ce serait à cet érudit consciencieux et probe, doublé d'un esprit fin et d'un cœur excellent.

LES TROUBLES CONTRE LES JUIFS D'ALSACE

EN 1848

Tout le monde sait qu'à la suite de la Révolution de 1848, il y eut, en Alsace, principalement dans le Sundgau, c'est-à-dire dans la partie méridionale du Haut-Rhin, des troubles dirigés par les paysans contre les Juifs. On sait également que la communauté de Marmoutier, près de Saverne, fut le théâtre de manifestations contre différents habitants juifs et qu'il s'en suivit un procès, qui eut un certain retentissement, puisque le Ministre de la Justice de l'époque, Adolphe Crémieux, y fut mêlé. Par contre, on ignore généralement que des troubles éclatèrent aussi dans d'autres communes du Bas-Rhin et que beaucoup de Juifs furent molestés assez sérieusement.

Il vient de paraître une étude sur ce sujet dans la *Elsässische Monatsschrift für Geschichte und Volkskunde*, publiée par M. Fuchs, de Saverne. L'auteur, M. Stadtler, a voulu démontrer que ces troubles ont été surtout provoqués par des causes d'ordre purement économique, et non politique ou religieux. Cela paraît incontestable ; mais, si, d'un autre côté, M. Stadtler prétend que beaucoup de Juifs avaient causé la ruine des paysans par leur usure et par leur agiotage et qu'ils s'étaient rendus propriétaires de contrées entières, il fait preuve évidemment d'exagération, puisque la fortune des Juifs était généralement beaucoup moins considérable qu'on ne l'admet, et que la ruine des paysans n'avait pas été provoquée par les Juifs, mais, en première ligne, par les mauvaises récoltes des années 1846 et 1847 et par la situation politique et économique du pays.

Quant à l'exposition des faits, l'auteur a complètement omis d'indiquer les sources où il a puisé ses renseignements ; il ne connaît d'ailleurs qu'un nombre restreint des faits qui se sont

passés dans différentes communautés de la Basse-Alsace. Il n'est donc pas inutile de compléter ce travail. Je suis à même de le faire, grâce à l'obligeance de M. Wentzke, archiviste à Strasbourg, qui a bien voulu me signaler, il y a quelque temps déjà, aux Archives départementales de Strasbourg, un fascicule dans la série M (Police politique) qui contient un certain nombre de documents se rapportant aux événements de l'année 1848.

Le commissaire du Bas-Rhin à Strasbourg, Lichtenberger, est informé par une lettre du maire de Mutzig, datée du 8 avril 1848, que quelques petites manifestations ont eu lieu contre les Juifs. Mais, par suite des dispositions prises, ces manifestations se sont bornées à quelques carreaux brisés. Néanmoins, dans l'intérêt du repos de la commune, où il y a une population juive de 289 âmes, le maire croit qu'il serait nécessaire d'envoyer un détachement de soldats : leur présence produirait un bon effet. (*Pièces justificatives*, I.)

A Quatzenheim, le maire, Trautmann, apprend également, le 9 avril, que des désordres sont projetés contre la population israélite par des gens mal intentionnés de quelques villages voisins et qu'ils s'attendent à une agression dans la même nuit du 9 avril ou le soir du lendemain. Il ne serait donc pas superflu qu'on se décidât d'envoyer une petite garnison. Le commissaire lui fait répondre qu'il doit s'entendre avec les maires de Hurtigheim, Furdenheim et Handschuheim, qui ont tous des armes à leur disposition, pour qu'ils lui prêtent main-forte, afin de pouvoir arrêter les malfaiteurs à la première manifestation et de les faire conduire à Strasbourg. Il est intéressant de connaître les individus qui étaient à la tête du mouvement; ce sont les nommés Barthel, sellier à Truchtersheim, George Reinmann, cultivateur à Wibersheim, Arb-Kuntz, journalier, Lott, domestique du meunier, un autre domestique d'Ant. Weiss, Jos. Fritsch, fils de cultivateur, Gintz, menuisier, Nicolas Bentz, journalier, et un domestique de Thiébaut Weiss, de sorte qu'il ne s'agit là guère de gens qui avaient été ruinés par les Juifs. (*P. J.*, II.)

A Brumath, les troubles furent plus sérieux. Dans la nuit du 27 au 28 février, vers dix heures du soir, des groupes de malveillants se formèrent et parcoururent les rues aux cris de : Vive la République ! et en chantant la *Marseillaise* ; ils proférèrent aussi des menaces contre les employés des contributions indirectes. Plus tard, dans la nuit, les groupes se portèrent aussi contre les maisons de plusieurs Juifs, Cerf Théodor, Elie Moch, Martin Moch, Mathias Weil, Henri Veil et Léopold Lévi. Ces maisons furent

dévastées, pillées et saccagées et des menaces de mort furent proférées contre leurs propriétaires. Pour maintenir l'ordre et la tranquillité dans la commune, le maire de Brumath demanda, lui aussi, de la force armée, « car une partie du peuple est tout en furie ». (*P. J.*, III.)

Cette affaire de pillage fut jugée par le tribunal de police correctionnelle de Strasbourg, le 19 avril 1848. Jean Goetz, fut condamné à huit jours de prison ; Georges Goetz, acquitté ; Geoffroi Bentz fut également puni de huit jours de prison ; Chrétien Reiminger, de quinze jours ; Joseph Martz, d'un mois (destruction de clôtures) ; Joseph Kiener, de deux mois (*idem*) ; Jean North, de quinze jours (violation de domicile) ; Jacques Baumann, de deux mois. (*P. J.*, IV.)

M. Stadtler parle également des troubles de Marmoutier, Westhofen, Hochfelden, Marlenheim (?) Saverne, mais sans donner de détails. Des notices manuscrites doivent, du reste, se trouver encore dans certaines familles juives de la Basse Alsace.

L'année de 1848 devait amener d'autres inquiétudes encore pour les Juifs alsaciens. La nouvelle Constitution avait été proclamée le 12 novembre, et, un mois après, le 10 décembre, le prince Louis Napoléon fut élu Président de la République. Dès que ces événements furent connus en Alsace, des bruits furent répandus de nature à inquiéter la population juive. Aussi le Ministre de l'Intérieur, J. Dufaure, s'empressa-t-il d'écrire au préfet du Bas-Rhin, le 20 décembre, de prendre toutes les mesures propres à rassurer ceux que l'inquiétude aurait pu gagner et de faire comprendre que, si l'autorité pouvait changer de mains, il y avait des principes qu'aucune autorité au monde ne saurait méconnaître. (*P. J.*, V.)

C'est surtout dans le Sundgau que ces bruits paraissent avoir été répandus, de sorte que les Juifs se disposaient, en grand nombre, à émigrer en Suisse, comme aux mois de février et de mars de la même année. L'irritation fut si grande, qu'on chercha à se procurer des armes en Suisse et qu'on menaça d'incendie les habitants de ce pays qui accorderaient asile aux émigrants.

Le gouvernement de Berne donna les ordres nécessaires pour faire interner les familles juives qui se réfugieraient dans le canton et pour empêcher, autant que possible, la vente d'armes et de munitions.

Le chargé d'affaires de la confédération suisse à Paris crut devoir appeler l'attention du Ministre de l'Intérieur sur ces faits, par lettre datée du 27 décembre, et lui fit observer que, malgré leur bon vouloir, les gouvernements suisses ne pourraient probablement assurer qu'un refuge temporaire aux Israélites fugitifs,

dans la crainte « qu'un séjour prolongé n'excitât le mécontentement de leurs propres ressortissants, souvent victimes eux-mêmes de l'avidité et de l'astuce des Juifs ». (*P. J.*, VI.)

Le Ministre fit transmettre cette lettre aux préfets de l'Alsace et leur recommanda de ne rien négliger pour assurer la sécurité des personnes et la liberté des consciences et de se concerter, au besoin, avec l'autorité militaire. Toutes ces craintes furent inutiles. L'ordre ne fut pas troublé. (*P. J.*, VII.)

Guebwiller, mars 1912.

M. Ginsburger.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Mutzig, le 8 avril 1848.

Le Maire de la Ville de Mutzig,
à Monsieur le Commissaire du Bas-Rhin à Strasbourg.

Monsieur le Commissaire,

Je viens vous informer que quelques petites manifestations contre les Juifs ont eu lieu ici hier soir, qui par suite des dispositions prises, se sont bornées à quelques carreaux brisés. A minuit la ville était tout à fait calme et tranquille ; cependant je crois que tant dans l'intérêt du repos de notre commune, où nous avons une population juive de 289 âmes, que dans celui de la conservation des forêts du val de la Bruche, où, d'après ce que le Garde Général de Haslach m'a dit aujourd'hui, les délits recommencent de plus belle, il serait nécessaire de nous envoyer un détachement de troupes ; leur présence, j'en suis persuadé, produirait déjà un bon effet.

Agréez, Monsieur le Commissaire, l'assurance de ma parfaite considération.

Kiener.

II

Au citoyen Lichtenberger, commissaire du gouvernement à Strasbourg.

Honorable concitoyen,

Ouvertement menacés dans notre commune, depuis une quinzaine de jours, de désordres projetés sur notre population israélite par un

concours de gens mal intentionnés de quelques villages voisins à la tête desquels se trouve entr'autres le nommé Barthel, sellier de Truchtersheim, mais surtout comme chef avoué le nommé George Reinmann, cultivateur à Wibersheim, je fus prévenu sous mains déjà jeudi dernier, qu'une surprise nous était ménagée pour la nuit passée, j'eus soin d'ébruiter la chose de manière à porter à la connaissance des agresseurs que leur projet était connu et que nous nous tenions prêts à les recevoir. Malgré cela, voici ce qui eut lieu : Hier soir, après neuf heures, une partie des malveillants de la commune de Truchtersheim après s'être réunis à l'auberge du nommé Jos. Schreiber, dudit lieu, au nombre d'environ quinze, armés de faux, de fourches et de quelques fusils et parmi lesquels se trouvaient, d'après des renseignements assez précis, les nommés Barthel, sellier, Arb. Kuntz, journalier, Lott, domestique du meunier, un autre domestique d'Ant. Weiss, Jos. Fritsch, fils de cultivateur, Gintz, menuisier, Nicolas Bentz, journalier et un domestique de Thiébaut Weiss, se sont mis en route et sont arrivés à un rendez-vous, à Wibersheim, chez le nommé George Reinmann, d'où après avoir vainement attendu les renforts des communes voisines, ils se sont retirés à Truchtersheim vers trois heures du matin. D'après des dires qui me parviennent en ce moment, nous pourrions nous attendre à une agression cette nuit même ou demain au soir. Il ne serait donc nullement superflu, honorable concitoyen, si l'on se décidait à nous adresser une petite garnison militaire.

Recevez, honorable citoyen, l'assurance de mon dévouement et de mes sentiments distingués.

TRAUTMANN, *maire*.

Quatzenheim, le 9 avril 1848.

P. S. — Comme on veut m'assurer que le citoyen Gloxin se trouve à Wasselonne, je prends le parti de lui adresser copie de la présente afin qu'il puisse prendre telles mesures qu'il jugera à propos à notre égard dans les circonstances présentes.

Écrit le 10 avril, répondu à M. le maire de Quatzenheim qu'il y a dans sa commune quarante fusils, qu'il doit s'entendre avec le maire de Hurtigheim, Furdenheim et Handschuheim qui ont tous des armes à leur disposition, pour qu'au premier signal ils lui prêtent main-forte, que puisqu'il a le bonheur de connaître les meneurs, à la première manifestation, il doit les faire arrêter et conduire à Strasbourg, que je l'y autorise formellement.

III

Brumath, le 28 février 1848.

Mon commandant,

J'ai l'honneur de vous informer que des excès déplorables se sont passés dans la nuit du 27 au 28 dans la commune de Brumath, vers dix

heures et demie, des groupes de malveillants se sont formés, ont parcouru les rues aux cris de vive la République! et en chantant la *Marseillaise*, ont proféré des menaces contre les employés des contributions indirectes, mais ils se sont bornés quant à ceux-ci de jeter des pierres contre leurs habitations, la gendarmerie isolée, mollement soutenue et se voyant bien trop faible contre le nombre et la force des attroupements, a jugé à propos de n'intervenir qu'en paroles de conciliation pour éviter de plus grands malheurs.

Plus tard dans la nuit, les groupes se sont portés contre les maisons de MM. Cerf Théodor, Elie Moch, Martin Moch, Mathias Weil, Henry Veil et Léopold Lévi, s'en sont emparés par force, ont tout dévasté, pillé, saccagé en proférant des menaces de mort. Les six dénommés tous Israélites les plus riches de Brumath.

Ils avaient aussi l'intention d'attaquer le percepteur, les notaires, le Receveur d'enregistrement, le Maire et le juge de paix, n'ayant plus pu exécuter ces projets ils les ont réservés pour la nuit prochaine, on en parle partout en ce moment. Ils menaçaient aussi le directeur de l'établissement de Stephansfeld et de rompre une digue qui a été faite au chemin de fer, de sorte qu'il est urgent que nous soyons renforcés par de la force armée, ou il ne nous sera pas possible de maintenir l'ordre et la tranquillité dans cette commune, car une partie du peuple est tout en furie.

J'ai l'honneur d'être, mon commandant, votre très humble subordonné.

Le brigadier,

LAMMER.

Veuillez me dire ce que je dois faire en ce moment, si je dois commencer une information sur ces faits, mais je crains que si je le fais que la haine se porte envers moi et qu'on viendra nous attaquer à la caserne.

IV

Pillage à Brumath.

PARQUET
DU
TRIBUNAL DE STRASBOURG

Strasbourg, le 20 avril 1848.

Monsieur le commissaire du gouvernement,

J'ai l'honneur de vous faire connaître le résultat des poursuites dirigées contre plusieurs habitants de Brumath qui s'étaient permis de commettre des dévastations chez des Israélites de la même commune, sans néanmoins se livrer au pillage. Cette affaire a été jugée hier par le tribunal de police correctionnelle de cette ville. Goetz Jean a été condamné à huit jours de prison; Goetz Georges, acquitté; Bentz Geoffroi, huit jours;

Reiminger Chrétien, quinze jours ; Martz Joseph, un mois (destruction de clôtures) ; Kiener Joseph, deux mois (*idem*) ; North Jean, quinze jours (violation de domicile) ; Baumann Jacques, deux mois.

Je suis avec respect, Monsieur le commissaire du gouvernement, votre très obéissant serviteur,

Le Commissaire du gouvernement
près le tribunal de Strasbourg,

L. Carl.

V

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ

MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR

—

Cabinet du Ministre

—

Paris, le 20 décembre 1848.

Monsieur le Préfet, j'apprends qu'on répand dans l'Alsace des bruits de nature à inquiéter la population juive qui s'y trouve : on chercherait à faire croire à des intentions malveillantes à l'égard de cette population. Je n'ai pas besoin de vous dire combien de pareilles suppositions sont absurdes, je vous prie instamment de prendre toutes les mesures propres à rassurer ceux que l'inquiétude aurait pu gagner : faites comprendre que si l'autorité peut changer de mains, il y a aujourd'hui des principes qu'aucune autorité au monde ne saurait méconnaître; accordez une protection constante à tous ceux dont la sécurité ou les intérêts pourraient la demander.

Agréez, Monsieur le Préfet, l'assurance de ma considération très distinguée.

Le Ministre de l'Intérieur,

J. Dufaure.

M. le Préfet du Bas-Rhin.

VI

Le Chargé d'affaires de la confédération suisse
au Ministère de l'Intérieur.

Paris, 27 décembre 1848.

D'après un rapport parvenu au conseil fédéral suisse, il se préparerait en Alsace, un nouveau mouvement contre les Juifs dont un grand nombre se disposerait à émigrer en Suisse, comme aux mois de février et de mars derniers. L'irritation serait telle que dans le Sundgau (Haut-Rhin)

on chercherait à se procurer des armes en Suisse et mes compatriotes de la frontière seraient même menacés d'incendie, dans le cas où ils accorderaient asile aux émigrants.

Le gouvernement de Berne a transmis les ordres nécessaires pour faire interner les familles juives qui se réfugieraient dans le canton et empêcher, autant que possible, la vente d'armes et de munitions. Des instructions analogues ont été données dans les autres cantons frontiers.

M le Ministre de France à Berne a été avisé de cet état de choses et des craintes légitimes qu'elles inspirent. Je dois également avoir l'honneur, Monsieur le Ministre, d'appeler sur ces faits votre sérieuse attention et faire observer que, malgré leur bon vouloir, les gouvernements suisses ne pourraient probablement assurer qu'un refuge temporaire aux Israélites fugitifs, dans la crainte qu'un séjour prolongé n'excitât le mécontentement de leur propres ressortissants, souvent victimes eux-mêmes de l'avidité et de l'astuce des Juifs. C'est assez vous dire, Monsieur le Ministre, les graves difficultés que les gouvernements suisses auraient à surmonter le cas échéant, pour éviter des excès qu'ils regretteraient profondément.

J'aime toutefois à espérer que les craintes exprimées sont exagérées et que dans tous les cas le Gouvernement de la France en fera disparaître la cause par de promptes et énergiques mesures.

La considération d'urgence m'excusera auprès de vous, Monsieur, si je n'ai pas fait suivre à cette communication la marche diplomatique ordinaire.

J'ai l'honneur, etc.

VII

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ

MINISTÈRE DE L'INTÉRIEUR
—
Direction
de la
Sûreté générale
—
1er Bureau
—

Paris, le 29 décembre 1848.

Monsieur le Préfet, je vous transmets ci-joint copie d'une dépêche qui m'est adressée par M. le chargé d'affaires de la Confédération Suisse, au sujet du nouveau mouvement qui se préparerait en Alsace contre les Juifs, dont un grand nombre se disposerait à passer en Suisse.

Les détails contenus dans cette dépêche vous mettront à même d'apprécier les mesures de précaution qu'il serait nécessaire de prendre dans l'intérêt des personnes menacées. Déjà à la suite de la Révolution de

Février, les populations de l'Est se sont portées à des sévices et à des violences contre les citoyens qui professent le culte Israélite : de pareils excès ne sauraient se renouveler impunément, il est de l'honneur et du devoir de l'administration d'assurer la sécurité des personnes et la liberté des consciences. Je vous recommande de ne rien négliger à cet égard et de vous concerter au besoin avec l'autorité militaire, vous voudrez bien, au surplus, me faire part des renseignements que vous aurez recueillis et des dispositions que vous aurez été dans le cas d'adopter.

Agréez, etc.

P. S. — Je reçois votre lettre du 22 décembre qui contient à ce sujet des détails rassurants. Je suis satisfait d'apprendre que rien en ce moment ne justifie les craintes qu'on avait exprimées, et que, d'ailleurs, vous êtes en mesure de faire face aux éventualités.

LES MANUSCRITS DU CONSISTOIRE ISRAÉLITE

DE PARIS

PROVENANT DE LA GUENIZA DU CAIRE

(FIN [1])

VII. Histoire.

A. 1. Comparaison de Genèse, x, et I Chroniques, i et ii. 1 f. in-4°. Début : הדיפת ותוגרמה ; fin : וימלך תחתיו הדד. Écrit. carrée.

2. Morceaux d'histoire juive, en arabe. Début : « L'an III du règne de Yoiakim, roi de Juda » ; fin : ומן אלאבד אואדו. Écrit. afric. 1 f.

3. Récit de guerre, en arabe, prose rimée. Début : פי דשר אלמבאן יסכי אלחרים. Écrit. orientale. 1 f. mutilé du bas.

4. Meguillat Esther ע"ה (*sic*), en tête des pages, sauf le titre מגילת אחשורש au 1er verso ; en arabe. Écrit. orientale. 4 ff. ; rubriques en rouge. Début : אתבדת ימכי תערפני ; fin : וצדיק ילבנא.

5. Morceaux d'une histoire d'Esther, en arabe. Écrit. presque carrée. 2 ff. Début : דביתה וקדות צאפיה ; fin : ...והרנהם האמ (?).

6. Pages relatives à Jésus, en hébreu. Début : דכתיב הלוך וקראת ; fin : ולזה ימנע מלך הצפון. Écrit. Raschi. 4 ff., 2 mutilés.

7. Siège de Jérusalem par Titus, en arabe. Écrit. carrée. Publié par Richard Gottheil dans les *Mélanges Derenbourg* (p. 92-94). Début : פי רבת אלכשד ; fin : לו תתגיד פכאן. 1 f.

8. Morceaux du *Yosippon* relatifs au siège de Jérusalem par Titus ; correspondant aux chap. 82 fin, 83 commencement et 91 de l'édition Varsovie ; plus étendus que dans l'édition princeps. Début : וכי אם ברשות יושבי ; fin : את הפרץ הזה. Ecrit. carrée. 2 ff. in-4°, le 1er parchemin, cassé.

9. Fragments d'histoire. Début : להחומה נוכח נחנה האיים ; fin : בהמדה רכה מאד כוסים ופרדים. Écrit. Raschi. 5 ff. très mutilés.

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LXII, p. 107 et 267, et t. LXIII, p. 100 et 276.

10. Fragment d'une liste de savants juifs, en arabe. Écrit. orientale. Titre : ישראלים. Début : מצליח המלמד ; fin : ישועה הנפטר באילין.

11 et 12. Divers Tannaïm ; en arabe. Écrit. orientale. Feuillets 6 à 10. La moitié inférieure de chaque page manque. Début : מן אלתנאים אלדי (?) סלמו.

13. Liste de Tannaïm. Écrit. africaine. Copie commencée. Début : ר' יוחנן בן זכאי ; fin : שבעים זקנים... הנביא. 1 f.

14. Un feuillet (290) du מ'כ'ס, donnant une liste de Tannaïm. Début : אותו על חגר ומלבישין איתו ; fin : ויצתה נשמתך באלהים.

15. Même sujet, en arabe. Écrit. carrée. Début : למה כאן אלציד עלי ; fin : עמא מצרין... 2 ff.

16. Sur les auteurs du Talmud ...וכתב ר' שרירא גאון ז"ל. Au verso modèle d'écriture judéo-espagnole. Début : אתמם (?) חקים הנה ; fin : בזמן הר'אש ; שם בפ"ק דגיטין דף ז'. 1 f.

17. Pièce relative à la synagogue des Schamin, Palestiniens du Caire. Publiée par Bernard Schapira, *Mélanges Dérenbourg* (p. 121-130). 1 f. gr. fol.

18. Rôle d'un président d'académie rabbinique, lettre en arabe, à Aaron Hazan ; en-tête סגן הישיבה. Début : מ"ר אהרן החזן ; fin : ואקצי תקו פי דלך. Au verso, 3 lignes du Coran. 1 f.

19. Deux récits de jugements ; fragments. Écrit. Raschi. Début : בעצמו כדוד ולא כמלך ; fin du second morceau : ותעבור המנחה מלפניו. 2 ff.

20. Délivrance d'un danger au temps des Croisés, צר צלוב. Écriture carrée. Début : יוצאים קיימו וקיבלו ; fin : תוצאות תמיימו (?) אדון לחש. 1 f.

21. Épisode heureux d'un drame arabe ; complet en 2 ff. En tête אלפרקן. Début : קאלו אלעלמא ע"ס ; fin : מן מדרה פי וקע מולא.

22. Morceau sur parchemin d'un texte historique, en arabe ; écriture rabbinique, daté du 1er Dou'l kada 517 de l'Hégire, ou (1)435 des contrats (= 1124 de J. C.). Début : דאר באלגרים (?) ושמנת ; fin : אבו... (?) ...נח הלוי. 1 f.

23. Récit d'une mise en interdit, en arabe. Écrit. presque carrée. Début : ...והייתם נקיים מי"י ; fin : מן אצחאבנא (?) ינשיעה. 1 f. abîmé du haut et du bas.

24. Action de grâces pour célébrer la fin d'un danger. Écrit. carrée. Début : בשמ' המ' איומה בוחירה ; fin : במגלתים לרוחַ על הקנים. V° en arabe. Suite du récit d'un fait survenu « l'an תפז », répondant à « l'an ...אלף ותלתין . Début : אלדי הי עדד שבוע ; fin : הוא לבית ראשון. 1 f.

25. Affaire locale (?). Début : מהוב ידוע ליהוי למלכא ; fin : כבד את דניאל השר... ונוחומן לטב. 1 f. long.

26. Fragment (5 lignes très larges), concernant le Caire, en arabe.

27. Fragment de lettre au Gaon Juda חדוד ou חזור. Écrit. carrée. Début : שלום לתגמול וחן ; fin : גדולה... והאריך.

28. Réclamation adressée à la communauté juive du Caire par Méir b. Naïm, au sujet de la vente des cédrats. Écrit. africaine. Début : טוב כל ארץ מצרים ; fin : הצעיר מאיר ן׳ נעים. 1 f.
29. Demande à une communauté. En arabe. Écrit. rabbin Début : מצדיקי הרבים... 1 f.
30. A la mémoire de divers bienfaiteurs. En arabe. Écrit. carrée. Début : צדיקים יבאו בו ; fin : ביתכי מעה... פצה. 1 f. mutilé.
31. Participation à la caisse des pauvres. En arabe. Écrit. rabbin. Début : שעין אלצאחיא סידנו (?) ; fin : ...א׳ דאוף (?) דאים. 2 ff. in-16°.
32. A Salomon, instituteur, fils de R. Elie juge, petit-fils de R. Zacharie. Au-dessous, des vœux disposés en forme de chandelier. Écrit. carrée et rabbin. 1 f.
33. (Possesseur ?) Abou'l Madia Alatar et ses trois frères, nommés au verso, agissant pour Jacob b. Israël, dont le nom se trouve en 1re ligne. Est cité : Hiskia ben Saadia. Ecrit. carrée. 1 f. et 1 fragment.
34. Samuel b. R. Sokhania, Isaïe b. R. Daniel ben Ahwath Gaon. — C'est tout le contenu d'un fragment de parchemin.
35. Vœu à propos d'une Mila (?) par R. Efraïm b. Safian. Écrit. carrée, ombrée. Fin : ולחופה... טובים אנין. 1 f. parchemin.
36. Pétition d'un pauvre à une communauté juive du Caire. Écrit. rabbin. Début : חסדי י״י אזכיר ; fin : ישמיע כל תהלתו. 1 f.
37. Epithalame pour le mariage de Joseph Halévi Manassi avec Sultane Fasat. Écrit. africaine. Début : לחופת הבחור יוסף ; fin : ישימך אלהים כאפרים וכמנשה. 2 ff. longs.
38. Attestation pour le « vénéré Aris, fils du vénéré Amram », écrite à l'angle inférieur de gauche d'un cahier de trois ou quatre feuillets collés ensemble. Écrit. rabbinique.
39. Lettre de דוד בן ראש הגולה. En arabe, sauf la première ligne, compliments d'usage, en hébreu. Écrit. rabbin. presque carrée. Fin : ישועה (?) שסה. 1 f.
40. Inscription d'une naissance à Safed le 2 Kislev 5474 (décembre 1713) et d'un décès la veille de la néoménie d'Adar I 5480 (= 1720), à la suite d'une note talmudique. 1 f. in-12°, sur carton.
41. Rapport d'un chef de comité, en arabe. Cite Abu Saad ibn Hassvun. Écrit. carrée. 1 f. gr. fol.
42. Certificat de vie. Écrit. africaine. 1 f. long in-8°.
43. Demande de secours à la communauté de Belbis (Egypte). Au verso signent, entre autres, le Reis Abul Dana, Abu אלשלישי et son fils, puis Abu Mansur et ses fils. Écrit. rabbin. primitive. In-4°, abîmé.
44. ביגילת אנטיוכס, texte araméen. 1er et dernier feuillet d'un cahier. 2 ff. in-8° oblong. Écrit. carrée, vocalisée.

B. 1. Morceau du roman d'Antar, en arabe. Spécimen publié par Richard Gottheil, dans les *Mélanges Derenbourg*, p. 100. Écrit. orientale. 18 ff. in-12°, dont un mutilé en haut.

2. Conte dialogué entre Hassan, sa femme et un enfant כסר השם, en arabe. Écrit. rabbin. 2 ff. in-12° (ff. 26 et 27).

3. Roman en arabe. En tête, après אלחמד ללה, ces mots : אני הצעיר מן בני העיר קינאן (*sic*) כספי בזהבי בעסר כיכר כסף סחם (*sic*) כול 1990, en écrit. rabbin. Texte en écrit. orientale, pâlie. Début : ...סחכירת ; fin : דאב עארית הכפיס, en 4 ff. in-12°.

4. Morceau de roman arabe. Écrit. orientale. Début : אתמאנייה ולמא אצבח אלה ; fin : לו עדמת פצלך ולא. 2 ff. in-12°.

5. Roman, en arabe ; vers et prose. Écrit. orientale. Premier vers : ואנשד לנא גוהר מעאני אלכלאם ; fin : הדה אלאביאת שערי. 2 ff. in-4°.

6. Morceaux de romans en arabe. Extraits poétiques, séparés par le titre שער. Écrit. orientale pâlie. Fin : וגעל יקול האדא אביאת. 4 ff. in-4°.

7. Morceaux de roman en arabe. Écrit. africaine. Début : טבל אצהר ולאזם אלחמד ; fin : וקדרתה מין אן שא אללה תע. Au bas de la dern. page : כמל אלבאב. 2 ff.

8. *Id.* Même écrit., plus cursive. Début : (?) תשרב... (?) חצלת אלורתה אלואואל ; fin : וחדפו ללוחוש פאליהוס. 4 ff. longs, dont le 1er n'a que la moitié supérieure, les 2 suivants mutilés.

9. Morceau de roman, en arabe, peu lisible. 2 ff. in-4°.

10. Conte de magie. L'auteur cite : קיים אלשאם. Écrit. orientale. Début : יטבל אגתמע עליה טאבך ; fin : צורית מעליך וקאל להו. 1 f.

C. 1. Légende d'Abraham, en arabe. Écrit. orientale presque carrée. Début : סאעתך ויעבד מעבורך ; fin : פסמע נמרוד מן כלאם אבליס אללעין. 4 ff.

2 et 3. Légendes sur Abraham et Joseph, en arabe. Écrit. orientale moderne. En tête : קיצת אברהם אבינו et קצת יוסף ; fin : ואחד עשר כוכב סאגדין להו. Feuillet ח du premier récit et f. א du second. 2 ff. in-8°.

4, 5. Nemrod et Abraham. Légendes en arabe. Écrit. africaine. 2 feuillets pour le premier récit, et 2 ff. (11 et 18) du second. 4 ff.

6. *Maassé Yosef*, en arabe. Écrit. orientale. Début : אכוכום קאלו להו אלדי קולנא ; fin : פי קאל יוסף לראובן יא אכי. 1 f. in-12°.

7. *Id.*, écrit. analogue. Début : אלטריק פי סמא גאזו עליך ; fin : (?) עלא אלב טריק פי... 2 ff. in-12°.

8. *Id.*, *id.* Début : את האלהים... שרח רבי' אברהם במעני' ; fin : מסגונא אלי' וקת אן גאו ודליל. 1 f. in-4°.

9. Histoire de Hannah, en vers arabes ; 15 strophes séparées par le terme יצלח. En tête : קוצת חנה. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

10. *Id.*, en quatrains arabes, terminés de même par יצלח. En tête : קצת חנה באלערבי ; fin : אמותנה ויגינה אליה ואבין דאוד אלכמאל. 2 ff. mutilés d'un cahier, défectueux du milieu.

11. Fragment de légende sur les Macchabées. En arabe ; écrit. orientale.

Début : וקלת עלי יד זכריה אלנבי ; fin : מסרו עצמן לשרים כדי לקיים גזירותיו. 2 ff. petit in-4°.

12. *Id.* Yohanan [Macchabée] et ses cinq fils. Écrit. presque carrée. Début : אלדמאד. קדר פי קלבה ; fin : את בני מתתיה... 1 f. in-4°.

13. Histoire légendaire de R. Pinhas b. Yaïr. Écrit. rabbin. Début : וקל' הוא ...תמהים בדברי רבינו ; fin : ואח"כ תירש הת"ר זהובים. 2 ff. in-12°, entamés du haut.

14. Morceau du ס' ישועה, selon l'en-tête « légende de Nahum Gamzu ». Écrit. Raschi. Début : והקיר ת(?)נטוי... של תענינון... ; fin : והיו פותחין מיד הערים הבצורות והמקומות הגבוהות. 1 f. mutilé à droite.

15. Pèlerinage d'un rabbin sur la tombe de R. Juda b. Alfaï, à Ein-Zeitoun ; rencontre d'un douanier de Sâfed, nommé Sabtaï. Écrit. Raschi. Début : שישב תור ...לראו ; fin : ולא יצאה ...אלתימן. 1 f. à 2 col., in-16°.

16. Conte de l'Égyptien et du Rifin, en arabe. Écrit. orientale. Début : נבתדי בכתאבת קצת אלמצרי ואלריפי ; fin : הום יבקו אכ̇ייר מן לחמית. 1 f. in-12°.

17. Légende de l'ange Michel. Écrit. carrée. Titre : פרק ק"ץ. Début : בעת ההוא ויעמד מיכאל השר. Au bas : פרק קצא. Puis, après une lacune d'un mot בן פדאי... וישחק על הרמאי... 1 f. in-4°, mutilé au bas à gauche.

18. Légendes relatives à R. Méir et à R. Akiba. Morceau initial et morceau final d'un cahier, troué au milieu. Écrit. rabbinique. Début : מאד על מה היתה מעיזה פניה ; fin : ושורפים אותו ג' פע' ביום. 2 ff. in-12°.

19. Légendes en arabe. Écrit. orientale. Début : ואנמא... אסתקאמת בין וקאל ; fin : אלכ̇צרה... וקע וג̇אבהו. 4 ff. in-4°, mutilés.

20. Histoire du sultan Zein, en arabe. Écrit. orientale. Début : דעה. ועיניהא... ; fin : פאנצ̇ור היו הל מלך אלא בידהו. 2 ff. in-12°.

21. Apocalypse messianique. Écrit. presque carrée. Début : ושלומם אבי לקח... לישראל ; fin (pâlie) : על לירושלם ול... 1 f. mutilé, en haut à droite.

22. Apocalypse messianique. Écrit. rabbin. Début : הום בעולם מחמתה של חמה. En marge, après une note, עזי פנים ושאגים, une הגהה par שלמה בן יעקב אשכנזי ז"ל. 2 ff. in-4°, trous.

23. *Id.*, en arabe, relative au prophète Jonas. Début : מן אלנבח פכ̇תנו נפוסהם ; fin : ואעתבר חאל אלאנבאא ואלצדיקים. Écrit. presque carrée. 1 f. in-4°.

24-27. Fragments de légendes, en arabe, dont 2 sur parchemin.

28. *Id.*, en arabe ; dires de אלראי. Début : אדראך יא מתדרכין פציר. Fin : פאוול מא חרג̇ וקאל. 2 ff. in-4°.

D. 1. Acte de fiançailles entre Mahfouz b. Menahem et Fadila fille d'Abraham ben Meschoullam, au Caire, l'an 1360 de l'ère des

Séleucides (= 1049). Écrit. carrée, calligraphiée. Déchiré au bas à droite. 1 f. in-fol. (publié dans *R. E. J.*, XLVII, 300).

2. Acte de divorce entre Cedaka ben Mosché et M..... fille de....., en chaldéen, de l'an 1377 des Séleucides (= 1066), à Fostat. Petite écrit. carrée. 1 f. in-8°, sur parchemin, trous. (*R. E. J.*, LVI, 128).

3. Acte (de mariage ou de divorce ?) entre Méir b. Sam..... et....., à Fostat, l'an 1564 (= 1252). En chaldéen. Écrit. semblable. 1 f. in-8°. (*Ibid.*, 129.)

4. Convention à propos d'héritage, l'an 1338 des Séleucides (= 1027), en arabe ; signée : Joseph ben Jacob, et Yéphet ben David Cohen, Hazan. Écrit. carrée égyptienne. 2 ff. in- 4°.

5. Règlement de compte, en arabe. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, parch.

6. Contribution de douaire, en arabe. Écrit. orientale. Fragment in-4°.

7. Convention, vente à réméré, en arabe (publiée dans *R. E. J.*, LVI, 234-7) ; longue col. in-fol

8-16. Enregistrements de fiançailles, in-4° ; les uns sur 2 colonnes.

17-29. Contrats de mariages, plusieurs par fragments, dont un sur parchemin, daté d'Adar II 1402 de l'ère des Séleucides (= 1091). In-4° et in-fol.

30-31. Mariages par procuration. Chaque pièce in-4°.

32-33. Apports en dot ; en arabe. 1 gr. in-8° et 1 in-4°.

34. Mariage contesté, protestation en arabe. Écrit. rabbin. primitive. 1 fol. in-4°, déchiré.

35-41. Actes de divorce, dont l'un fragmentaire. In-4° et in-fol.

42. Ajournement de divorce pour défaut d'enfant, l'an 5486 (= 1726), in-4°.

43. Acte de lévirat. Écrit. orientale ; versets bibliques en lettres carrées. 1 f. in-4°.

44. Reprise des biens du défunt par sa veuve ; en arabe. In-4°, sur parchemin déchiré.

45. Fin d'un contrat, daté de Heschwan 1410 des Séleucides (= 1099), à Fostat. Signé : Moïse ben Lévi Nathaniel השש. Fragment in-8°.

46-47. Partage de biens. Écrit. africaine. Chaque pièce in-8°.

48. Acte de participation au bénéfice d'un commerce. Écrit. pâlie, in-8°, trous.

49-53. Règlements de compte ; liquidations. Chaque pièce in-4°.

54. Transmission de revenus, l'an 537 (= 1777). Écrit. rabbin. in-4° oblong.

55-56. Inventaire de biens d'une veuve ; une pièce in-8° long et une in-4°.

57-59. Inventaires après décès du père, in 4° et in-8°.

60. Nomination du tuteur ; en chaldéen. Écrit. rabbinique. In fol.

61. Différend à propos d'une succession. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

62-71. Reconnaissance de dettes, ou de prêts d'argent. In-8° et in-4°.

72-79. Jugements et consentements à un accord. In-4° et in-8°.

80. Constatation d'un dépôt de valeurs au Caire, l'an 5415 (1655). Signé par מאנחם (*sic*), אשטרוגנו, et deux témoins. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°, dont 1 blanc.

81. Contrat de vente entre le cheikh Mahrab et le cheikh כרגאלה, en arabe. Caractères carrés. Au 2e folio, courte prière pour les juges 2 ff. in-8°.

82. Cession de terrrain par Jacob בוקיידה à Isaac Babaz, avec pleins pouvoirs d'agir contre Moïse Ben Sam. עלוש. 1 f. gr. in-4°, entamé du haut.

83-90. Règlements de comptes. Pièces in-4° et in 8°.

91-101. Actes divers d'association. In-4° et in-8°; plusieurs pièces déchirées.

102. Convention entre deux communautés religieuses, Hébron et..... « après discussion avec Abba Méir ». Envoi signé : האלץ (?) עזרה. Écrit. africaine ; encre pâlie. 2 ff. in-4°.

103. Fin d'un reçu et de pouvoir d'encaissement, signé : Josué b. Yoçadaq. Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, coupé du haut.

104. Série de 15 récepissés d'argent en monnaie de reales sevillanes מגידי (Medjidie ?), en l'an 5475 (= 1715), à Alexandrie. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°, troués.

105. Partage d'un immeuble commun, après incendie. 1 f. gr. fol., fendillé.

106. Attestation d'accord, XIIe siècle, entre Jacob אלמלכר et Abraham Zaken, surnommé (ל)אבואסה, moyennant paiement de 50 dinars. Fragment in 8°, parchemin.

107. Projet d'association, l'an 5357 (= 1597), avec 2 longues citations en judéo-espagnol. 1 f. fol., en mauvais état.

108. Dissolution de société. Écrit. rabbin. primitive. Fragm. parchemin in-4°.

109. Pension mensuelle de 20 dirhem, à payer par Yéphet Halévi. Texte arabe. Écrit. rabbinique orientale. 1 f. in-fol., déchiré du haut et du bas.

110. Jugement, en arabe, à l'égard d'Abou Sahl ben .....מל, de l'an 1438 des Séleucides (= 1127). Fragment de feuillet gr. in-8°.

111. Fin d'un jugement, en arabe, signé : Salomon b. R. Elie juge. Fragm. de f. in-12°.

112-113. 2 fragments de jugements, en arabe ; lettres carrées. 1 in-8° et 1 in-4°.

114. Fragment de testament sur parchemin. Écrit. carrée espagnole.

115-116. Donations. 1° fragment sur parchemin, 2° d'un père à son fils אבו אלמכארש.

117. Fin de contrat d'achat d'immeuble. 1 f. gr. fol.

E. 1. Lettre arabe à des membres de la synagogue de Tennis (Égypte du Nord), du 30 Adar I 1480 des Sél. (1169). Écrit. carrée égyptienne. Dix signatures. 1 f. in-4°, délabré.

2. Lettre en arabe adressée à Abraham (Maïmoni ?). Même écrit. 1 f. in-4°.

3. Morceau de lettre à l'exilarque אמשהו יוסף (?). Même écrit. 1/2 f. in-4°.

4 Lettre en arabe ; de la seconde moitié du xie siècle (cite R. Nehoraï). Publiée par B. Chapira, *R. E. J.*, LVI, 237-238.

5. Lettre d'affaire à Nehoraï b. Nissim, en arabe. Ecrit. rabbin. primitive. 1 f. in-fol.

6. Lettre en arabe ; on y invoque le cheikh Yousef. Écrit. du xiie siècle. 1 f. in-f°.

7. *Id.*, *id.*, d'Aboumanzour d'Alexandrie. Écrit. carrée. 1 f. in-8°.

8. *Id.*, *id.*, d'Abou Naçr b. Ibrahim à Abou Zacaria Juda b Josef Hacohen, au sujet de la vente d'une esclave. 1 f. in-8°.

9. Compte à régler pour Alreschid al Fakhri. Écrit. égypt. fragment.

10. Fragment de correspondance. 1 f. in-4°, abîmé.

11. Lettre arabe au cheikh Aladjil Abou al Medjd. 1 f. in-16°.

12. Fragment de lettre arabe, signée : Yéfeth b. Menassé. Même écriture.

13. *Id.*, demande de nouvelles de famille. 1/2 gauche de 1 f. in-fol.

14. Lettre complète arabe de Mose b. קיאש à Ahron le Scribe, 9 Adar (le chiffre de l'année est effacé). Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

15. *Id.*, *id* , d'Abou Yousouf Yacoub b ירכבר. Ecrit. égypt. 1 f. in-fol.

16. *Id.*, *id.*, d'une mère à son fils. Noms cités : le cheikh Mousa b. Aroun, Djemal Eddin. Même écrit. 1/2 f. in-4°.

17. *Id.*, *id.* Souhaits de nouvel an. Écrit. orientale. 1 f in 8°, troué.

18. *Id.*, *id.*, signée : Yousef b. Mousa מן עיאש. Écrit. égypt. 1 f. in-fol.

19. Fin de lettre se terminant par le nom Abou Ishak al Roumi. Même écrit. 1 f. in-16°, entamé du haut.

20. *Id.*, *id.* Conseils pour un mariage. 1 f. long, en col.

21. Lettre arabe racontant des dangers courus. Écrit. carrée égyptienne. xiie s. 1 f. in-fol.

22. Lettre de l'an 5404 (1644), sur la mort des justes. Écrit. africaine. Moitié supérieure de 1 f. gr. in-4°.

23. Souhaits de toute nature. Écrit rabbin. primitive. 2 ff. in-4° jaunis et troués.

24. Lettre arabe de Hayyim b. Hani Ispahan à Isaac b. Jacob Sosan. Écrit. orientale. 1 f. en colonne.

25. *Id.*, d'Abi Ishaq Hafdah, de Malte (?), à Abr. ibn Allevi. Parchemin. 1 f. in-4°, cassé, troué, jauni.

26. *Id.*, *id.*, à Meborakh b. Saadia. Cite Aboul Faradj al Sebag. Vieille écrit. orientale. 1 f. in-8°, déchiré à droite.

27. Conciliation projetée entre David Dahiba et sa femme Miriam. Premières lignes. Écrit. africaine. Morceau in-4°. A la suite, 6 fragments jaunis et pâlis, devenus illisibles.

28. Lettre arabe à Mose פרנאן, signée : Ahroun Mito. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°, l'un fendu, l'autre déchiré.

29. Lettre en judéo-espagnol, écrite par Masoud Bonan à Juda Asio au Caire, le 24 Adar II 524 (avril 1764).

30. *Id.*, *id.*, à MM. Alfozlam y Sahaloun, l'an 5438 (= 1678). Écriture africaine 2 ff. in 4°, au bas déchiré.

31. Demande à une communauté. Un verset en épigraphe, écrit. carrée ; le reste en écrit. rabbin. 1 f. in-4°, déchiré.
32 Lettre en arabe à Dame Oschtak Elia b. Ibrahim, à Cairouan. Écrit. orientale. Fragment ; parchemin.
33. Lettre arabe à Barkat (?) fils d'Azzian, adressée par Khalaf b. Naçr, remise par Salem b. Ibrahim Abou Sadaka. Écrit. rabbin. primitive. 1 f. in-8°, troué.
34. *Id.*, à Eliah Dayan. Cite Demiat (Damiette) 1 f. en colonne.
35. *Id.*, de Bendar b. Alhazar à Abou'l Hassan Alan b. Haçou, au sujet de la remise d'une somme d'argent. 1 f. petit in-4°.
36. Lettre particulière de protestation. Parchemin. 1 f. in-8°, cassé.
37-43. Lettres d'affaires, en mauvais état. in-8° et in-4°.
44. Doléances sur la ruine d'une synagogue, suivies d'une élégie en 10 strophes, dont le refrain est : אלילה על זאת אספדה ואלילה. Signé : Mose טאנזל. 2 ff. in-8°. Écrit. africaine.
45. Deux lettres d'affaires, de et à Marseille ; 15 Tamouz (5)578 (1818). 2 ff. petit in-4°.
46. *Id.*, à MM. Caro, Francès et Cie, même année. Signé : Salomon גזארה et Cie. Écorné à l'angle inférieur. 2 ff. in-4°, 1 f. fol.
47. *Id.*, à Jacob Mizrahi. Jaunie et pâlie. Au verso, un contrat de tutelle, daté du 1 Tamouz 5494 (= 1634). 1 f. in-4°.
48. Double lettre d'affaires, l'une en arabe, datée du 23 Tamouz (5)471 ; l'autre en espagnol. Écrit. africaine. 2 ff. in-4°.
49. Lettre de Mose Hakim à Hayyim Rosano. Même écrit. 1 f. in-4°.
50-104. Lettres similaires, signées, entre autres, par : Abram המאן, Mose Vivas, Elia עורבי, Mose גזאל, Jacob Caraso, Sabtaï עדה, Meir Naïm, Salomo Nissim מוטיל, Mose דורין, Ruben Simon היונה, Abram, עטל Abr. Olivero. — Quelques pièces sont en espagnol.
105. Lettre arabe, jaunie et pâlie. On lit le nom יוסף ב' כיפה. Ecriture orientale. 1 f. in-8°, délabré.
106-7. Lettres d'affaires ; l'une signée מאהרן. 1 f. in-4°, déchiré d'un côté.
108-9. Quêtes, l'une pour Jérusalem, l'autre, pour éteindre la dette d'une communauté. 2 ff. in-4°, déchirées du bas.
110-143. Autres lettres d'affaires, dont trois signées concurremment Abraham Heman et Gabriel Hafa, en arabe. In-8°, in-4° et fol.
144. Lettre arabe de souhaits à un נגיד, signée (?) : Isa loas Benjamin. Écrit. rabbin. primitive. 1 f. in-4°, déchiré.
145. Instruction en arabe sur la *Schehita*, signée : Hananel אבקל et ה' אכשמר, « l'an 1170 de l'ère des contrats » (859). Écrit. semi-carrée. 1 f. in-8°, déchiré du haut.
146. Fragment de lettre adressée à Abr. b. Salh b. Zerahia. Écrit. rabbin. égypt. Parchemin. 1 f. in-4° oblong.
147. Bas de lettre signée : אלאמ' Samuel Lévi נגרמש. Fragm. in-8°.
148. Demande de réponse, en arabe, sur une lettre antérieure de comptes. Écrit. carrée orientale. 1 f. en colonne.

149. Lettre en arabe, d'un père à son fils. Écrit. rabbin. orientale. 1 f. in-8°, angle gauche (avec signature) arrachée.

150-244. Lettres modernes de recommandation, 2 en italien, 1 en espagnol, 2 en allemand. Puis d'autres lettres, en écriture africaine.

245. Demande de secours datée « du mois de Heschwan l'an 1276 de l'ère des Contrats » (= 964). Écrit. carrée. 1 f. in-4° oblong, pâli.

246. Appel de prisonniers à Tibériade, sollicitant R. Iesoua et R. Salomon d'intervenir en leur faveur. Écrit carrée égypt. 1 f. in-4°, troué et déchiré.

Comptes.

F. 1-98. Comptes divers, la plupart récents.

99-100. Comptes d'un hôpital, en judéo-allemand. 1 f. gr. in-fol.

101. Comptes de synagogues, classés par sections sabbatiques.

102-111. Connaissements des XVIIe et XVIIIe siècles, en italien. Le n° 103, daté de Venise le 4 mai 1755, est muni d'un cachet en cire rouge, ayant comme armoirie un palmier surmonté de 9 étoiles.

VIII. — Sciences.

A. 1. Traité d'histoire naturelle, plantes. En arabe. Écrit. orientale ; rubriques en rouge. 4 ff. d'un cahier de 8 ff. in-4°.

2. Chap. IV à VII d'un ouvrage de sciences naturelles. Écrit. africaine. 2 ff. troués, in-4°.

3. Morceau d'un ouvrage de chimie, en arabe. Écrit. espagnole. Cite R. Isaac פראדה (Prado ?). 1 f. in-12°, mutilé.

B. 1. Traité de matières médicales, rangées par ordre alphabétique des racines ; cahiers allant du mot דהן avec ses dérivés jusqu'à לכר. En arabe. Écrit. judéo-africaine ; rubriques en lettres carrées. Le n° 10 contient la date 23 du mois Dhou al Hodja 906 de l'Hégire (= 11 juillet 1502). 20 pages in-12°.

2. De la nourrice et du nourrisson. Conseils médicaux, parfois en espagnol, parfois en arabe. Écrit. rabbinique. 6 ff. in-12°.

3. Fragment de médecine, de la fièvre. Écrit. africaine. Début : ושגופם מתלהב ומיבש לחותם ; fin : ולהרחיב המחשבה במיני הגונים טובים המשמחים. תם. 2 ff. in-8°.

4. Traité de médecine, chap. II à XIV de la 1re section. Écrit. orientale. Têtes de chap. en rouge. 6 ff. in-4°.

5. Des organes respiratoires. Écrit. rabbin. 4 ff. in-4°.

6. Traité de médecine, section II, § 15, à section VII, § 7. Les termes techniques étrangers sont vocalisés ; remèdes soulignés. Ecrit. rabbin. Fol. 37-42 et 68-71, en 2 cahiers. 10 ff. in-4°.

7. *Id.* Écrit. semblable. De nombreuses corrections, ratures et surcharges,

décèlent un autographe. Toute la partie inférieure des pages est déchirée. 27 ff. in-4°.

8. Maladies cutanées. Écrit. orientale ; rubriques en lettres carrées. 3 ff. gr. in-4°, mutilés.

9. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Début : מה לקטע אלדם אלבראחת גמיקה. Avant la fin (peu lisible) : אבסינא פי נאם ינפע ללסועאל. 2 ff. in-8°.

10. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Rubrique אקראץ, à chaque alinéa, en rouge. 2 ff. in-4°.

11. *Id.*, *id*, en arabe. Début : מנה קדר שברגה ויגעל עליה ; fin : מע כמסה עשר תמרה ובאקה סחאב. 2 ff. in-4°.

12. *Id.*, en arabe. Écrit. presque carrée. Début : באלגת פיהא אלי אל ביאץ ; fin : אדכר לך פי הדא אלקסם. 2 ff. in-4°.

13. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Début : ואסחקה וכוד ה׳ ללקדאח ; fin : אדוהנה וכליה חתי יגפ ואסחקה׳. Fol. 21 et 25. 2 ff. in-12°.

14. Sur les maux d'estomac. Écrit. rabbin. Début : העפיש ויחזיק האצטו׳ במיתרי ; fin : ויחתיך המכה ממנה ויעובר התאוה. 2 ff. mutilés, in-8°.

15. Médecine, en arabe. Début : אשתד אלהצם ; fin : יסקא מנה ג׳ דראהים דסכנאבין אוכמא. Écrit. presque carrée. 2 ff. in-16°, troués.

16. *Id.*, en arabe. Écrit. rabbin. Début : סאעתה. גלד מן ערם ; fin : והדא אלעמל לעדן כאדא כלט אלדם. 2 ff. in-12°.

17. *Id.*, *id.* Début : ואן לם תמהל תודבח ; fin : תכון בשרה לאן לו כאנו מבלועין. 2 ff. in-16°.

18. Médecine cabbalistique. Titre : אתחיל לכתוב מזל חולי לחזקיהו. Petite écriture Raschi. Rubriques en carré. 4 ff. in-12°, dont 2 blancs.

19. *Id.*, en arabe. Écriture orientale. Début : עקימה בנת עקימה ; fin : והאדא כלאם סיידנא סלימן ן׳ אנבי דאוד זצ״ל. 4 ff. in-16.

20. Conseils médicaux. Écrit. rabbinique. 1er feuillet : אמר ארסטו ההלואה אחד מגדולי היונים ואן עצה עם הקלות ; fin : ויהרג ימית בפתע פתאום. En tête : המוסרים לארסטו. 2e feuillet : והרופא יפנה את לבבו ; fin : וקולותיו באזניו אין ערבים, en 22 distiques. 2 ff. in-8°.

21. Commencement d'un traité de médecine, en arabe. Écrit. orientale. Début : הנא שריפא... מא חפיפא וארצא לטיפאי... (moitié des feuillets déchirée). Fin : ואדא אלתי אלחראדה יציר גאמדא תם קאידה. 6 ff. in-12°, mutilés.

22. Traité de médecine ; morceaux. Écrit. rabbin. Début : כעוף והעוף אין ריאה שלו... (après des lignes illisibles par suite de mouillures). Fin : אם מחיים אם לאחר על... וצא בזה כתב הרב בעל. 4 ff. in-4°, mutilés.

23. *Id.* Écrit. semblable. Début (ligne 2, la première étant trop pâle) : או שהאדימו המעים שלו בכל שהוא ; fin : שנמצא... פי רוח בו... ; 2 ff. mutilés, in-8°.

24. Anatomie. En tête (־ה׳) אופן ב׳ למוד ב׳ כלל ג׳. Début : קרום תוך בע׳(?) פתק ; fin : לכן נוסף וק׳(?) איחורן. Écrit. orientale. 2 ff. in-4°.

25. Médicaments. Écrit. africaine. Début : תחבושת ומשקל (?) למבקעים ; fin (avant dernière ligne) : ובזה תמחה האבן. 2 ff. in-4°.

26. *Id.*, en arabe. Écrit. espagnole ; rubriques en rouge. Début : מכו עבאדה אלצלח אבדה גלית ; fin : אוקם פאבלי שאהתרג מכו דיבן גלית ואחדה וצוצי. 2 ff. in-8°.

27. *Id.*, en arabe. Même écrit. Début : עלי אלרטובה ואלהל אלרתיק עלי אליהסא ; fin : פי כל אסבוע מיה וכאנה עלי אלתמלו אסתעמל. 2 ff. in-4°.

28. Des fièvres. Petite écrit. rabbin. Début : הקדחת הנדבקת בעצמות האברים ; fin : וא"כ שהחומר הוא כחלל הגוף הנה זה לא יתכן שאין. L'auteur cite Isaac Israeli et Averroës. 2 ff. in-4°.

29. Médecine. Écrit. rabbin. Début : ...(mouillure)... כבאבקראט הבין כאב ראש ; fin : ממשקה מהמשקים אם לא שיהיה מעורב עם. 1 f. in-4°.

30. *Id.* Même écrit. ; rubriques en gr. lettres Raschi. Début : ואחר המרחץ עד ט' ימים ; fin (en écrit. africaine) : והוא טוב לכאב הראש. סמן עזילה. 1 f. in-8°.

31. *Id.*, en arabe. Écrit. carrée, jaunie, peu lisible. 1 f. in-4°.

32. *Id.*, en arabe. Écrit. africaine. Début (2e l.) : נהית אלסייאני אלדי כנת ולו כאין מטלובין , fin : ס' יסראל יזי אלמין יחסבו. 1 f. in-8°.

33. *Id.*, en arabe. Caractères carrés. Début : אלעסל או גולאב על דוכרצא ; fin : באב אלטצ פי אלהמיא אחא כאן כביר. 2 ff. in-12° ; trous.

34. De la matrice. Écrit. africaine. Rubriques en lettres carrées. Début : יקרה בקיעות ברחם אם ; fin : והנה יעורב המין החתום וכיוצא בו. 1 f. in-8°.

35. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Rubrique rouge. Début : באב פי אלצדאע ואלשקיקה ואלראם ; fin : ורבמא כאן כארג אלקחן ורבמא כאן דאכלה ואלוקיף. 1 f. in-8°.

36. *Id.*, en arabe. Même écrit. Rubriques en gr. lettres. Début : פרזולה תתחמל בהא אלמראה ; fin : אוקיה ואחדה מא חי עאלם ומא כוספרה ומא אלמאמיר. 1 f. in-8°.

37. *Id.* Écrit. presque carrée. Commencement presque illisible. Plus bas : מדרגה אל מדרגה יד שתצא ממנו השני בשתן ; fin : ולא יעמוד לחלוחית הפה עמו שמיה וישתין. 1 f. in-8°.

38. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Début : לאן אלצראב פי אחד בשני אלא לם יכן פי אלשקיקה חראה מכרטה ; fin : ואלדמאג. 1 f. in 8°.

39. *Id.*, recto en hébreu ; verso en arabe. En tête : קדחת האדומה. Début : ב"ג מהבהרן (? נלכ"ן) ראוי שתדע כי ; fin : אסתתמת כל ואחדה כין אלחמסין. 1 f. in-8°.

40. *Id.* Écrit. rabbin. Début : ירחק בהם הגופים החולים ולחים ; fin : ולהפך הבישול וכפי שמה. 1 f. in-4°.

41. Pharmacopée. Écrit. analogue. Début : ...שנן כרוע במשרת האלואן ; fin : והכחילה תהיה בענין הכחולים אשר נזכירם בענין הדמיונות.

42. Médecine. Écrit. africaine. Début : השתלים ואדרבה השבילים אשר דרכו האצילים אבירי הרופאים. 1 f. in-12°, mutilé du bas.

43. Oculistique, §§ 8-10. Titre : לחולי הקרנידה. Début : קצרם על קצרם ויש לו טרח לַשְׁוַוְרְדִּי ; fin : וקצא במורסא ר"ל בווראס ממנו. Même écrit. 1 f. in-8°.

44. Hygiène. Écrit. orientale. Début : יק(?)נה בממנו אסים אבות בנים חלאים תאות ; fin : בב ט"ו אחרית טוב לכל דבר. תם. 1 f. abîmé.

45. Médecine, en arabe. Même écrit. En tête : אניסון ובזר אלכרפס. 1 f. in-4°.

46. *Id.*, *id.* Caractères carrés espagnols. Début : פאן אֹתֹכֹד מן אלנחאס האתֹמא ואלזהרה ; fin : ואחד ואחד מטמל וחדידי ולֵה אשבאה כתֹירה תֹקארב. 1 f. troué.

47. *Id.*, *id.* Même écrit. Début : תבקיה עליה למא תַקֶבֶ אלְלִצְקַה מן דֹאתהא Rubriques en rouge. 1 f. in-8°.

48. *Id.*, *id.*, même écrit. Début : אלנבאת מנהא צמוג (?) מתל אלחלת צו עסבב. 1 f. in-12°.

49. *Id.*, *id.* Écrit. carrée, jaunie. Début : ...אלכלאם אלדי הו חשו פי אלחנ... Fin : ...בה גֹלאד ויהי האיש ההוא. 1 f. in-4°, troué.

50. *Id.*, *id.* Écrit. africaine. Début : מתקאל יליד תראבה חמרא ואחד מן אלתרכה ; fin : תמקע כטובא לעבדא אכדה אלהא. 1 f. in-4°.

51. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. Début : מקבל ואחד אצאי צור אמפצא ; fin : צפה בחל ימב אלבצי והו תותיא תמצא צמא. 1 f. in-4°.

52. *Id.*, en hébreu. Écrit. rabbin. Fragment de texte à 2 colonnes. Début : סם טוב לאשה שתפול ; fin : או כשמנים הרגשבים דמו שמן. 1 f.

53. *Id.* Table des matières ; section IX en 40 §§ ; section X, §§ 1-14. Ecrit. orientale ; rubriques en rouge. 1 f. in-4°.

54. *Id.* Écrit. rabbin. Début : מיץ תפוחים מיץ חבושים מ'א' ג' אוקי יין מבשל מתוק ; fin : מיץ דלועים תמר הנדי פאר שובר. 1 f. parch. in-4°.

55. *Id.*, en arabe. Écrit. orientale. Début : אלתסגיד מענאה קיק אלעם בעד אלגלץ ; fin : מאלם יכון אהלה וס... (?) אלקול אפהם תרשד. 1 f. in-4°.

56. *Id.* Écrit. Raschi. Début : בזה המין כי יזיק העין לפי שזה החולי קשה מאד ; fin (avant les lignes illisibles) : הנקרא דן יפֹלאם יראה בו מלוי הדם ; en tout, n°s 66-70. 1 f. in-fol.

57. *Id.* Écrit. africaine. Début : ושנה מראה מה שנלוה אליו ולפעמים יטפיח דם ; fin : אז תדבק באיזה מקום שיהיו ביציאת החצות. 1 f. in-4°.

58. *Id.* Même écrit. Début : ומבין יראה שתגבור בשם העצם והוא הסבה בכל בו ; fin : והנה יהיה זה גם בקסם שיהיה 1 f., mutilé de la moitié inférieure.

59. Traité de médecine. Ecrit. semblable. Morceaux de la section VII, § 1 (f. 70-71). Début : עז כואה יחזק אצטו' בשתיה ; fin : ואלמחות שבה והמדברי ...ל מהקיא ושלשול. La moitié inférieure manque. 2 ff. in-4°.

60. *Id.*, en arabe. Écrit. rabbin. Début : אמא אן תתחרך נחו אלהמל עלי

אלענין ; fin : מן ותל אלקלב ...ואלדואד ואלסדד. אלפלה. 1 f. gr. in-4°, dont la moitié inférieure manque.

61. *Id.* Même écrit. Début : ומפני שיוכל להתישר מעצמו כשהוא בתכלית הציר... יד קבּיוסו. Moitié supérieure manque. 1 f. gr. in-4°.

62. Pharmacopée, en arabe. Écrit. carrée. Début (l. 2 lisible) : ואי דעה ודטליתא עד הרבא ; fin : וגיר פיהא קדחה וקד צפת אלי כארג דחוּלרא. 2 ff. in-12°, écrits d'un côté.

63. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. Début : באתם חדיד ואתרך מכאן אלפה זיבה ; fin : אטפי אלחדיד פי מא בצל אלפאר ג׳ מראת מולך באלמגנאטים. 1 f., coupé du haut.

64. Médecine, en arabe. Début (2e et 3e lignes) : יכון תרי בירסכן ויעזן ט׳ חצאה פ׳ שבאח אולול בייד לו... ; fin (avant les lignes mutilées) : במים חצאה. 1 f. troué et mutilé.

65. *Id.*, *id.* Écrit. carrée, peu lisible. A la p. 3, on lit ceci : — אלגְדוּרתִין מְנַן צְנאצין והי צַאֲנַן וַחַדָּשָׁה. Le י est angulé. 2 ff. in-12°.

66. *Id.*, *id.* Écrit. orientale. 1re ligne complète : ולדלך לא נטר טארא שדידא ; fin : הדה אלאדויה הי אלאפיג ומא צלפא אלבגל. 2 ff. in-12°, mutilés.

67. *Id.* Écrit. rabbin. Début : התנענע ויובזה יהיה הרופא בלתי מקובל ; fin (fragments lisibles des 3 dernières lines) : ...משקה הנקרא שיחפו ושרעשה ואז יבוא הרביעי חזק ...תמורתו ומיום הי... 1 f. petit fol., mouillures.

68. *Id.* Écrit. espagnole. Début (1er alinéa) : ואלה הם סגולות הדוכיפת ; fin : וצריך שלא יהיה כי דלת בבית : תש להצמיח. 1 f. mutilé in-12°.

69. Oculistique. Écrit. rabbin. orientale ; rubriques en carré. Début : לעצור נזילות העינים ; fin : הַנאַראַנְגְ אם יעורב החמוץ שלו בתרופות הסבל יועיל. 1 f. in-4°.

70. Recettes médicales (avec mots italiens). Écrit. carrée. 2 ff. parchem.

71-72. *Id.*, *id.* Écrit. Raschi ; nos 311-325. 1 f. in-4°, et une pièce a 2 ff. in-8°, abîmés.

73. Morceau d'un traité de médecine arabe. Écrit. égypt. XIIIe siècle. 1 f gr. fol., délabré.

C. 1 Traité de mathématique, en arabe, f. 130 et 139. Écrit. orientale. Début : אתנין ותלאתין והו באלסתה אלתי כרג אולי ; fin : מרבעי אלקסמין והו כמסין ומלאן. 2 ff. in-4°.

2. *Id.*, *id.* Même écrit. Début : שמם הרוכה רטל אסד זהרה ; fin : אללקט באכדה אלא מן אלמיאת תרד אלי אלעשרה. 1 f. in-4°.

3. Fragment d'une géométrie, en arabe. Écrit espagnole carrée. Début : וקטעה אלאאידה הו שכל יחיט בהו כ״ט מְסְתָקים. 1 f. in-8°.

4. *Id.*, en hébreu. Ecrit. africaine peu lisible, nos 17 à 23. Chaque no, illustré de figures, commence par אמר הכותב. 4 ff., coupés en haut.

5. Cosmographie. Petite écrit. africaine. Début : והנה למעלה הקפתם.

בענין גלגל ההקפה של שבתי ; fin : ולכן לא יקראוהו בסתם התבונה אלא בשם לכתוש (?). 1 f. in-4°.

6. Tableaux de calculs (barèmes ?), de 43 à 60, en arabe. 1 f. in-4°.

7. Tables de multiplication, jusqu'à 7 × 15. Titres : 5 et 6 תרשיש, puis שהם, 1 à 7. Écrit. orientale. 4 ff. in-4°.

D. 1. Cosmogonie biblique, en arabe. Caractères carrés. Début : בקולה יום ליום יביע אומר ; fin : לא ינאפרהא לאן קד תגד לפטה אמת. 6 ff. in-4°.

2. Des constellations, en arabe. Écrit. carrée esp. 2e l. : מנאם והי מחמודה ואל עאקבה פיהא כירה. Rubrique 1 (au milieu de p. 1) : אלעצפור כרג מצתור ; rubrique 2 (p. 2) : ברג אלגוזה אלברכיס ; rubrique 3 (fin) : אלה דהד ברג אלסרטאין. 1 f. mutilé du haut.

3. Des signes du Zodiac. Écrit. orientale. Début : תולד אולאד ובנאת רכ חות כאתם אלסר נארק פי אלבחור אלהוא ; fin : ויעיש אל בתרין מזלות קליל אלריק ואללה אעלם באלצואב. תם. 1 f. in-12°.

4. Astronomie arabe. Écrit. espagnole. Début : תלת מנה מזמומאב אלסבאבה ויוגד אוצא נגמה סבאבה כלוהד ; fin : ואמא אלדי ישאכל זמאן אלשדא מן ארבע אלפלך אלטאע ... ותר אלארץ. 2 ff. in-4°.

5. *Id.*, *id.* Écrit. rabbin. Début (1re l. complète) : אלחקיקי הדא פי אלכואכב אלקריבה מן אלארץ ; fin : הו מעתצף מא בין אלטלע ואלגודב. 1 f. mutilé.

6. *Id.* Écrit. analogue. Début : הנז"ש מזלות כ מעלו' ותח' חק המרחב ר"ג דקים בקירוב בשביל ההפרש ; fin : הנז' ח מזלות כ מעכו' והנה ג"כ מצאנו בתיקון השמש. 1 f. in-4°.

7. *Id.*, *id.* Début : כשהיא בחצי השמים מבשאר מקומות השמים אבל אנו רואים אותו בשיעור א ; fin : סרטן שהוא הזנב סובב אל דקים ובנסחת הלטין כמצא. 2 ff. in-4°.

8. *Id.*, *id.* Début : הולכת ביום פחות ממהלכה האמצעי זאת דעה חולדה ; fin : ושירות המעלות שבות אז חזורה בקרוב מעלת המבט וקרא. 4 ff. in-4°, mutilés.

9. *Id.*, en arabe. Écrit. espagnole. Début : כוכבאן ניראן פוק טהר אלגדי ביר(?)גא איקדר דראע ; fin (peu lisible) : אלתאני מן כוכב ... מא בדע. 1 f. troué.

10. *Id.* Écrit. carrée espagnole. Début : שהוא יודע מקצה ידע הכל ; fin : זה למעלה מזה כמו גלדי בצלים מהם גלגלים סובבים למטה. 1 f. mutilé.

11. Astrologie, en arabe. Écrit. africaine. Début : והו אלכראג אלולאג אלמשמע אלגמיע אלאגכאר. Rubrique (p. 1 milieu) : אלסרנין ; (p. 2) אלכברית. 2 ff. in-8°.

12. *Id.*, *id.* Écrit. espagnole. Début (6e l.) : ואלתקלת ואענאל אלארץ ליס לה בכת מעדל מן פאשדה ; fin : ואהלאמה צאדקה ועדוה מן אלאיאם. 1 fragment.

13. *Id.* Écrit. rabbin. Début : והחמישי והעשירי והאחד עשר וכתיב

הכתתיים הצד השני ; fin : בעבור שיבין כל הקורא בו ; puis des lettres magiques. 2 ff. in-4°.

14. *Id.* Écrit. africaine. En tête : תמונתם לי כסיני... Début : כל מקום שתשיר שם השכינה שם ; fin : כאש שיוצא ומימיה זכיכים. 2 ff. collés in-4°.

15. Astronomie. Écrit. Raschi. Début : נקל לו בהיותה סביב נקדה באש ; fin : מרכזי הגשמים הדם אשר בין כל שני גלגלים. 1 f. parchemin, troué et déchiré, in-4°.

16. Astrologie. Écriture africaine. Rubriques : סף נכנס סף יוצא, ממון נכנס, כבוד יוצא, ff. 11 et 14 in-4°, dont un troué.

E. 1. Traité du Calendrier. Écriture orientale. F. 73 ou ch. IV, § 1. Début : וזה גם כן תמצאהו בלוח מותר חמה על לבנה ; fin : וסיטימרי יוסף. על אלול יו׳ א לכן הוספנו על כ״ח יום א. 1 f. in-12.

2. *Id.* Écriture rabbinique, souvent illisible par suite des mouillures. Début : ...תתנ״ח הם שלשת חומשים ת׳ת׳ס׳ד ארבע חומשין. Dernière page : סוד העבור. Cahier de 8 ff. in-4°.

3. *Id.* Écriture analogue. Rubriques : תקופת שמואל, celle de R. Ada, חשבון הגוים, puis סוד העבור. Cahier de 12 ff. in-4°, mutilés en haut et en bas.

4. Tableaux devenus illisibles. 6 doubles ff. in-12.

5. Table du מולד (conjonction lunaire) et de la Tekoufa pour les années (5) 196-8 (= 1436-8). 1 f. petit in-4°, un peu endommagé.

6. *Id.*, peu lisible, fragmentaire.

7. Calendrier détaillé. Écriture carrée espagnole. Début : שלישי תקופה לילי שבת... שעות בשנים עשר בחדש ; fin : בתחלת השעה בכ״ג בחדש. 1 f. in-12, mutilé du haut.

8. Fragment de tableau pour unifier les formes d'années similaires. 1 f. in-12.

9. Concordance, en écrit. africaine, avec les mois chrétiens coptes (solaires). En tête : עלי שהור אלרומיה אלדאכלה פי אלאשהר אלקפטים. 1 f. 1 col.

10. Du Cycle solaire, en arabe. Écriture esp. Début : טופסנין אלעאלם... ותבני אלחסאב. Au v° : הדא מחזור אלשמיסי. 1 f. in-12, endommagé.

11-12. Calendrier détaillé, écrit. africaine, שנת התקפ״ט ליצירה (= 1829), avec notice pour chaque mois ; puis le mois תשרי de l'année suivante. 8 ff. in-16.

13. *Id.*, même écriture. 4 ff. in-32 et 1 f. in-16.

14. Projet de calendrier, dont le 1er f. contient, dans un cercle, les Tekoufot de Tisri et de Nissan, puis la date de la crue du Nil : טיפת נילוס, le 17 Sivan. Le reste est blanc. 4 ff. in-16.

15. Calendrier complet, jour par jour, avec concordance en portugais. En tête de la 1re p., à droite : מבת ניסטרוג ; à gauche : זילחיל. Au bas, observations en jargon judéo-portugais. 9 ff. in-16.

16. Table des Tekoufot pour 12 ans. Écriture orientale. Le 2e f. est un morceau d'un traité du calendrier, où l'on remarque ces mots : ובני מזרח מסדרין שנות העבור על סדר בהזי יג יו יח ואעפכ אין שום חילוק בינינו לביניהם. 2 ff. in-4°, deux trous.

17. סדר סוד העיבור. Écriture semblable. Début : א"ר גמליאל כך מקובל בעבור טורח צבור איך אעזוב לקצת אני מבית אבי אבא ; fin : המועדים. 2 ff. in-4°.

18. Traité du calendrier, en arabe. Écrit. carrée esp. Début : וג' אלסוכה יז' אלפסח אלגוף מנהא אשה וזאת אחרי מות וקדושים ; fin : כ"ו בהר ואם בחוקותי ד' סיון במדבר. 1 f. in-12.

19. Succession, par séries hebdomadaires, des jours de fête de l'année, commençant par Pourim, finissant par Kippourim, en sept versicules. Écriture carrée. 1 f. in-16.

20. Calendrier pour l'an 5566 (= 1806), avec particularités astronomiques et liturgiques pour chaque mois. Écrit. africaine. 1 col.

21. Tableaux pour l'an 5576 (= 1816) ; même écriture. Début : כבר מוצג לפניך בירייעה הקודמת מולדות ונגידים אמצעים ומקום השמש. 1 f. in-fol.

22 Fin de calendrier inachevé ; sont présents les seuls 3 mois d'Iyar, Siwan et Tamouz. Même écriture. En tête : אל נהאר יד ...ליל ר' אלקעדה. Au v° *bis* : תזכו לשנים רבות. תם. 1 f. in-24.

23. Calendrier pour une année embolimique, en arabe. Écriture orientale. Incomplet de la moitié inférieure et du commencement. Lignes 1 et 2 : קילוס תורה וזאת הברכה יום מתלתא לתלת ובעשרין מנה ראש שנה של פרשיות. 2 ff. coupés.

24. Tableau pour l'an 5565 (= 1805). Écriture africaine. Lunaisons moyennes et astronomiques. 1 f. in-fol.

25. Calendrier complet pour l'an 5571 (= 1811), avec concordance mahométane. Écriture orientale. 4 ff. in-16.

26. Table mensuelle du calcul des longitudes. Titre : מוטעה לדעת השמש בא....הוא בכל יום מכל ר"ב' חדש מחדשי הנוצרים. 1 f. in-4°, troué.

27. Horoscope d'après celui des signes du Zodiac sous lequel on est né. Notice pour 6 de ces signes. Écrit. africaine. 1 f. in-4°.

28. Tableau des longitudes et latitudes selon les signes du Zodiac. Écriture carrée. 1 f. in-4°, déchiré en haut.

29. Rapport des planètes et des degrés de la révolution lunaire. Même écriture. 1 f. in-4°, déchiré en haut.

29*a*. Tableau analogue pour les 4 Tekoufot, avec explication en arabe. Même écriture. 1 f. in-fol.

30. Table des analogies périodiques dans un cycle lunaire. Écriture carrée. 1re ligne du fragment : לב"ט' ת"ר"צ"ג' אל"ב' כאדר"ב'.

31. Fragment de concordance des calendriers hébreu et musulman. Début : יום אלגמעה בוריס ד'בן שהרין ; fin : ובקיה אלדין דיפיאש. 1 f.

32. Traité des Tekoufot, en arabe. Écriture carrée. Début : ונתחיל נפרש חכומאת אלתקופות ; fin : עתים אלף ותמנין דקיקה ותמרד אלסאעה לאן תָ׳מֵ אלף ע׳... 1 f. in-16, abîmé.

33. Morceau de table relative au Molad, en arabe, suivie d'explications, dont voici les premiers mots : ...מתלא כמסין פי עשרין פאנך הב׳ר אלבמסין אלי כמסה ואלעשרין אלי אתנין. 1 f. in-4°, abîmé.

34. Traité du calendrier. Écriture rabbinique. Début : והפירוש למה עשה כן ידוע ואין צריך להזכירו גם כן היה ב׳. Au verso, peu lisible par suite de mouillures : כתבתי זה העבור לר׳ יעקב. 1 f. in-4°.

35. *Id.* en arabe. Écriture carrée esp. Début (pâli) : אסתבאליה יקטמי (?) ...מדאר..אסמי כתירי...פפידה ראס אלשהר ; fin : אלעמל עלי אלתקדם פיעמלון ופט... 1 f. in-4°, mutilé et troué.

36. *Id.*, *id.* Écriture analogue. Début : אנג (?) ואליום תליהא יום אלב׳ פיגי בינהמא ז׳ איאם ; fin : פמנהא באב נקול נתוקוף והו ב׳ד׳ו׳. Au bas les 2 mots נוסיא דדינתא. 2 ff. in-16.

37. *Id.*, *id.* ; même écriture. Début : ואלמנפעה אלתאלתה אנה מערץ׳ ...עלינא אלמעיאד ; fin : ולא (?)חמאגו מעה אלי טעאם ולא אליסראל. 1 f. in-4°.

38. *Id.*, *id.* Écriture carrée. Dans la démonstration il est question de l'an 4846 (= 1086). Début : יגב אן תעלם אן יפצל מן סנה אלשמסיה ען סנה יבאדר ג׳ סנין ; fin : וצח מן מיתין וארבעון עשר איאם יפצל מן ס׳ וארבע סאעאת. 1 f. in-4°, troué.

39. Des éclipses de lune. Écriture africaine. Début : שיהיה אחר התוספת או המגיעת הוא מקום הדבוק הנראה. Sur la 1re page commence le שער ט׳. Fin : ובמעלות בארך הלוח ט׳ מ׳ח׳. 1 f. in-4°.

40. Du calendrier, en arabe. Début : מערסה מולד אלקמר אלתשרי באלגדול תאבד סני אלאיסכנדר אטרח מנהא 11V סנה. Fin : ואן כאנת גיר מועבדה ופי אלבסיטה וכד מא צאחיאיה מן אלאי. 2 ff. in-12.

41. Ordre des lectures sabbatiques avec Haftara. En arabe. Écriture semblable. Début : ואל... תדמיוני יח׳ פיה וירא אליו והפטרה... Fin : ואלה פקודי יקרא פיה ענין החדש הזה לכם. 1 f. in-4°, troué.

42. Du calendrier, en arabe. Début : אדא ארדת תעלם מן ניסן לאי סנה שיית מיאי מחזור שיג. Fin : ולם יכן מעך מני תסקט מנה לא אבדא בה עדר ללפ מן ניסן. 1 f. in-8°.

43. Calendrier commencé pour l'an תקצד ליצירה ou 1834 לנוצרים. Écriture orientale. Détails des mois Tisri et Heschwan. 1 f.

44. Tableau des Haftarot, pour les sections sabbatiques du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, avec concordance des Hagiographes et du Talmud ; 4 col. Écriture rabbinique. 1 f. in-4°, endommagé.

45. Calendrier pour l'an 5556 (= 1795-6) ; détails astronomiques pour chacun des 13 mois de cette année embolimique, en arabe. Écriture africaine. Rubrique des mois en lettres carrées. 1 f. in-4°.

46. *Id.* l'an 5586 (= 1825-6). Même écriture. Concordance musulmane, à la suite des détails astronomiques. Tekoufot. 1 f. in-4°.

47. Calendrier de l'an 4934 דתתקלד (= 1174), avec indication des particularités de chaque mois, non en tableau, mais en lignes suivies. Écriture carrée. 1 f. troué et mutilé du haut.

48. Fragment de poème sur les néoménies. Rubriques חדש en grandes lettres carrées; le reste en rabbinique. La partie supérieure manque. 1 f.

49. לוח השאלות. A l'aide des 12 signes du Zodiac, on peut savoir et prédire la bonne aventure. 1 f. mutilé.

50. Calendrier de l'an 5576 (= 1816), avec Tekoufot et détails de chaque mois en arabe. Écriture africaine. 1 f.

51. *Id.* an 5581 (= 1821). Même écriture. Concordance musulmane. 1 f. 2 col.

52. Ans 4, 5, 6, 7, 8 du מחזור 262, ou années 1514 à 1518 de l'ère des contrats (= 1212 à 1216 de J.-C.), en arabe. Même concordance. Petite écriture carrée espagnole. 2 ff. in-4°.

53. Explication des formes de l'année. Écriture rabbinique. En tête : איב תשצג שארית הם לחדש. יסוד ב'ה'ר'ד' בנוה יגל י"ו שארים. Puis le פירוש. Écriture rabbinique. 2 ff. in-8°.

54. ספר הגורלות להרסבי' ז"ל, suivi des formules de bonne aventure selon les signes du Zodiac et selon les prénoms. Écriture africaine. Rubriques en rouge. 20 ff. in-12, la plupart mutilés.

55. Concordance des années juives 5585-6 et musulmanes, 1240-1 de l'Hégire (= 1825-6), avec correspondance chrétienne. 10 ff. in-8°.

56. Calendrier de l'an 1820; indications astronomiques et liturgiques pour chaque mois. Ecriture africaine. 1 f. in-4°.

57. Ordre des lectures sabbatiques, selon les années simples ou embolimiques. Écriture rabbin. 1 f. in-12, troué.

58. הקדמה לספר גורל החול, en hébreu. Même écriture. F. 2, sous la rubrique ציפתה, un carré magique, suivi du titre כ'א' לגמריך, expliqué en arabe. 2 ff. in-12.

59. Calendrier (sans indication d'année). Écriture africaine. Indication double des Tekoufot : 1° selon R. Ada; 2° selon Mar Samuel. 6 ff. in-16.

60. Construction de l'année, d'après l'an 5274 (= 1514). Écriture africaine. Début : אמר אברהם בכמהר שמואל ז"ל. A la fin il traite de l'éclipse de la lune de l'an 5275 (= 1515). 2 ff. in-8°.

61. Fragment relatif au calendrier, en arabe. Écriture carrée esp. 1 f. troué et coupé.

62. Du système des néoménies, en arabe. Le haut est en partie coupé, et l'encre a pâli. 1 f. in-4°.

63. *Id.*, *id.* li. 4, on lit : פי אכר תשרי; l. 6 : אברהם ן' במגאד. 1 f. in-4°.

64. *Id.*, *id.* Titre : אלמקדמה אלאולי. ארבע מקדמאת; début : אן גמיע חסאב אלעבור אן כל מא אגתמע לך מן אלאיאם; fin : ולקוכה

שמיר את חדש האביב רהטנא ללכב... ולא תצה אומאן... Écriture carrée espagn. 2 ff. in-4°.

65. Calendrier-tableau pour l'an 5501 (= 1741), avec les Tekoufot, crue du Nil, etc. 1 fol. troué et mutilé.

66-72. *Id.*, pour 5512 (1752), 5517 (1757), 5533 (1773), 5537 (1777), 5557 (1797), 5577 (1817), 5614 (1854). 7 fol.

73-76. Morceaux détachés de tableaux analogues. 4 fragm. Le dernier (dont il ne reste que la moitié) contient les noms des administrateurs de service, répartis par samedis et jours de fête.

77. Lectures sabbatiques et d'autres fêtes. Écriture carrée esp. Début : תצוה והיא זכור י'ח'... Mouillures. 2 ff.

78-79. Calendriers en mauvais état, gr. fol.

80-81. Des diverses formes de l'année lunaire. 2 fragments. Écrit. carrée orientale.

82. Explication en arabe sur la constitution (variable) de la fin de Tisri. Même écrit. 1 f. gr. in-4°, râpé.

IX. — Linguistique.

A. 1. Grammaire. Petite écriture carrée; rubriques en grandes lettres. Début : הפעל לפא הפעל; fin presque illisible. Un peu avant : והעד עד הדבור. 11 ff. in-4° mutilés.

2. Synonymie et homonymie, p. ex., de נאי et וני, de האל et ועד, en arabe. Écriture carrée. 2 ff. parchemins troués.

3. Explications grammaticales sur la Genèse, en arabe. Écriture orientale. Ligne 3 : עלם בן אשר יפתח לרחל; fin : ואחדה והיצי (?) את כל הארץ אשר אתה. 2 ff. mutilés.

4. Règles de la vocalisation. Début (l. 2) בזמן שיהיה המלך עם; fin : קרא כן בקמץ (?). Écriture rabbinique presque carrée. 1 f.

5. Modes de comparaison, en arabe. Écriture carrée. Début : אלמעני עלי אלאמתל פה; fin : ...מתלה לחבש לש... 2 ff. in-4°.

6. Fragment de grammaire hébraïque en arabe. Écriture orientale. Début (l. 3 et 4 coupées) : מן קואני... ויקום מקאם ליס; fin : כלמה קבלה כאנת או בעדה דפעת. 1 f. mutilé.

7. Du masculin et du féminin. Écriture carrée. Début : ספירה ומנייה על עתיד; fin : וכבר... אמר להשיבו... 1 morceau.

8. Placement des points-voyelles, en arabe. Écriture orientale. Mouillures. Début (2 l.) : תס־... אלתי אלי תלת' חרכם; fin : אלי אלצרי ענד אלו..... ואצחאבהא.

9-10. Fragments d'un traité en arabe sur les accents hébreux, l'un, 1 f. petit, tronqué; l'autre, de 6 ff. in-12, coupés d'en bas. Écrit. carrée.

11. Liste des accents toniques, avec indications entre les lignes. 1 f.

12. Lettres ponctuées dans le Pentateuque et indication des 22 grandes lettres. 1 f. in-12, parchemin, caractères rabbiniques.

13. Morceau de l'Exode, avec vocalisation supérieure. Caractères carrés, parchemin. 1 f.

14-15. Fragments des Nombres, pourvus des mêmes points-voyelles. Écriture carrée ; parchemin, chacun de 2 ff. in-4°.

16-17. Morceaux du Rituel, l'un du *Kol Nidre*, l'autre de la prière quotidienne, pourvus des mêmes points-voyelles. Ecriture carrée, in-8° et in-4°. 1 f. chaque.

18. Glossaire médical. Écriture rabbinique, avec gloses espagnoles. Rubriques en caractères carrés. 1 f. in-4.

19. Dictionnaire arabe-hébreu, depuis le mot דכ׳איר jusqu'à דרג׳ה. Écriture africaine. 12 ff. in-8°.

20. Morceau de lexique, les mots חבש, זרע, זעם, expliqués. Écriture rabbinique. Mouillures. 2 ff. in-4°.

21. Explication de la racine ערל. Même écrit. 1 f. abîmé.

22. Explication du mot מבצר, en arabe. Écrit. orientale. 1 f. in-12.

23. Le terme שרף expliqué en arabe. Même écriture. 1 f. petit in-4°.

24. Homonymes et synonymes, en arabe. Écriture carrée, sur parchemin. 1 f. oblong.

25. Lexique en arabe, depuis le mot גענק jusqu'à דן. Écriture presque carrée. 2 ff. petit in-4, mutilés.

26. Morceau de lexique chaldéo-hébreu. Début : (?) דבסולתים ותתעלה ומקבצת מעליה ; fin : ...יפסיס חבר... 1 f., cassé.

27. Lexique ; sens divers de la racine שבע. Écriture rabbinique. 2 ff. in-4°, mutilés de la moitié supérieure.

28. Lexique hébreu, avec לעזים espagnols. Rubriques en caractères carrés ; texte en écrit. orientale. Parchemin, 2 ff. in-4°, troués.

29. Tanhoum Yerouschalmi (?), depuis l'art. מנירא jusqu'à משש. Écriture orientale ; rubriques en lettres carrées. 2 ff. in-4°.

30-1. Dictionnaire rabbinique, en arabe. Écriture espagnole, rubriques en lettres carrées : depuis פלהדר jusqu'à תאם. 20 ff. tous mutilés en haut. Lacunes entre les cahiers.

32. Fragment de lexique hébreu, expliqué en arabe ; la racine ; כרע et commencement de כשל. Écrit. carrée. 1 f. troué.

33. *Id.*, en hébreu, avec indication des points-voyelles afférents. De ין à יש. Écriture rabbinique. 1 f. mutilé en haut.

34. *Id.*, écriture africaine. De אבד à אכל. 1 f. in-12.

35. *Id.*, écriture rabbinique. En tête : אות האלף. 2 ff. in-12.

36. *Id.*, explications en arabe. Écriture africaine. La moitié supérieure manque. Du mot אחה jusqu'à אי. 1 f.

37. *Id.* Explication du mot צפח en arabe. 1 f. in-12.

38. *Id.* Explications en arabe ; depuis להט jusqu'à שאה. Écriture africaine ; rubriques en lettres carrées. 4 ff. in-12.

39. *Id.*, en hébreu ; depuis המם jusqu'à מלל ; grande lacune au milieu du cahier. Ecriture rabbinique. 2 ff. in-12.

40. Fragment de lexique. Début : אאדיר ללבוש הוד ; fin : שנת שת למלכות דריוש. Écriture carrée. 2 ff. mutilés du bas.

41. *Id.*, de טפל à יד. Écriture rabbinique. 2 ff. mutilés du bas.

42. *Id.* Écriture espagnole. לון et לחך et un morceau sur כרם. 1 f. et 1/2 très long.
43. *Id.*, de שלח à שלף. Parchemin. 2 ff. mutilés.
44. Fragment de lexique de ה à ש. Il explique à la fin l'expression פתע פתאם. 5 morceaux déchirés.
45-49. Alphabets d'écriture africaine.
50. Fragment de lexique de la lettre ס, déchiqueté.
51. Fragment de grammaire hébraïque en arabe, gr. fol.
52-53. Fragments d'images coloriées de cimetières.
54. Fragment de grammaire hébraïque en arabe.
55. Lexique hébreu-arabe — de I Samuel, 25, 33 ; 28, 24, et II Samuel, 7, 16. Écriture carrée égyptienne. 3 ff. in-4°, fendus.
56. *Id.*, racines שבר à שגר. Petite écrit. carrée égypt. 1 f. in-16°.
57. *Id.*, de Saadia ibn Danan, de חסל à חפר. 1 f. petit in-8° (décrit par M. Bacher, *R. É. J.*, XLI, 268).
58. Formulaire de lettres. Écrit. africaine. 2 ff. in-8°.

En judéo-espagnol.

B. 1. Paraphrases rabbiniques. Jolie écriture rabbinique esp. Début : Meldamos un פרק primero di מסכת ברכות. Aba Benjamin decien con su תפלה di el hombre es aviera salvo en el בית הכנסת. Fin : Y espue es lo que dei el פסוק levari con limpieza mes. 3 ff. (1 troué).
2. Commentaire d'un passage talmudique, *Pesahim*, et de la bénédiction sacerdotale. Ecriture africaine. 7 ff., les uns endommagés.
3. Commentaire sur un passage des Abot de R. Nathan. Même écriture. 2 ff. longs.
4. Sur l'expression אחד המרבה ואחד הממעיט. Inachevé. 2 ff. in-8°.
5. Sermon sur Gen., IV, 18 (publié dans *R. É. J.*, LIV, 253-8). Écrit. orient., 2 ff.
6. Version des 2 Alfabets de Ben-Sirach (*Ibid.*, 107-112). 6 ff. in-4°.
7. Midrasch sur les Lamentations ; l'auteur déplore le départ des gens pieux. Même écriture. 4 longues col.
8. Lettre datée du Caire, 13 Iyar, à Marco por Toder di Toconera Toled Même écriture. 2 ff.
9. Lettre du 3 éloul 537 (= 5 septembre 1777), signée Isaac Danon. 2 ff. abîmés.
10. Énumération des apports de 2 fiancés, Anna de Jacob Vivas et David Malcon Triano. Même écriture. 1 f. long.
11. Explication d'un passage midraschique sur les lumières de Hanoucca. 2 ff.
12. Oraison funèbre, rattachée au récit de la mort du fils de ר׳י׳ב׳ד׳ inachevée). Même écriture. 1 f. long.
13. Lettre à Hayyim Abraham Lévi ; signée : Mardochée d'Isaac Foa. 1 fol.

14. Fragment de lettre. Même écriture.
15. Indications de pronostics favorables : « Para Voragin ; Para הצלחה ». 2 ff. déchirés.
16. Invocations, suivies de 3 psaumes. 2 ff. déchiquetés.
17. Morceau de lettre à M. Martinielo. in-8°.
18. Lettre du 9 Iyar 5545 (19 avril 1785) à M. Abraham Krispin ; signée : Ruben Marim ou Miriam.
19. Formule d'invocation. 2 ff. l'un très abîmé.
20. Lettre du 2 siwan, au fils de רמ"הר ; signée : Joseph Mir. 2 ff. dont 1 blanc.
21. Homélie sur Genèse, XXXVII, 7. 2 ff. à 2 col.
22. Lettre du 12 kislew 551 (19 novembre 1790), à David Milin par Suarez. 2 ff.
23. Pièce religieuse en vers, nos 18-19 et 38-39. — 2 ff. à 2 col. in-12.
24. Version espagnole d'un ouvrage philosophique ; préface ; morceau d'impression (? incunable). 2 ff. troués.
25-29. Textes espagnols en lettres latines.

X. Pièces en lettres arabes.

Numéros additionnels.

II. B. 312. Comment arabe sur Lévit., XIII. Écrit. carrée. Parchemin. 1 f. in-4°, écorné.
313. *Id.*, de divers versets des Ps. Écrit. carrée orientale. 1 f. in-4°, moitié déchirée.

III. A. 101. Talmud B., *Berakhot*, fin, et *Sabbat*, § 1. Écrit. rabbinique primitive. 1 f. in-4°, trous.
102. פרק שלום, dernier des 7 « petits traités » post-talmudiques. Après le titre, le texte commence רשב"ג אומר. Écrit. carrée. Parch. 1 f. in-16°.
103. Abrégé talmudique (ni ריקן, ni ראש), *Yebamot*, XV, 1. Même écrit. 1 f. in-16°.
104. Morceau des 'הלכות גדול (ou 'פסוק), articles פיקח et הספד. Ce dernier commence par le début de *Megillat Taanit*, I, 1. Écriture carrée. 1 f. in-4°, abîmé.
105. Titre : הלכות שמטה ויובל פרק י' ס' זרעים. Contient une chronologie basée sur le nombre sept et ses multiples. Écrit. carrée égypt. 1 f. in-12°, troué.

III. B. 303. Comment. en arabe des règles de l'abatage rituel. Écriture orientale. 1 f. in-4°.

IV. A. 303. Le נשמת du Rituel des samedis et fêtes. Nombreuses et notables variantes. Belle écrit. carrée égypt. 2 ff. in-8°.

304. La formule אלהי נצור, à réciter après le *Schemoné essré*, avec additions inédites. Écrit. égypt. — Au verso, comment. arabe du שמע. Écrit. africaine serrée. 1 f. in-8°, écorné.

305. Sommaire du Rituel quotidien, fin. Transcrit pour Cahana b. Samuel. Écrit. carrée. 2 ff. in-8°, coupés du haut.

IV. C. 486. Poème signé en acrostiche אברהם חזק יגו, et en toutes lettres à l'avant dernière ligne, outre une mention plus détaillée, dans l'avant-dernier אבר׳ בר פרחיה נין יגו. Le mot יגו est sans doute la transcription de l'esp. *hijo* (fils = נין). Belle écrit. carrée. 1 f. in-4°, déchiré du haut.

487. Méditation, dédiée à « feu Salomon Petit ». Écrit. carrée égypt. 1 f. et 1/3 in 16°, écorné.

488-9. Pioutim pour le Sabbat Hahodesch. Vocalisés. Même écrit. 1 f. in-12°, et 1 f. in-16°.

490. Poésie liturgique, qui a pour refrain le mot והיה ponctué, sans doute par abréviation d'une première strophe ou refrain. Écrit. rabbin. primitive. 1 f. in-12°, déchiré.

491. Élégie סליחה, peut-être pour Kippour, en raison de la rubrique שאתה יודע, en rouge. Écrit. carrée. 1 f. in-12°, troué et fendu.

492. *Id.*, probablement pour le soir de Kippour, vu le mot final ערב de chaque strophe. 1 f. in-16°, abîmé.

493-4. Fragments de pioutim. Parchemin. Écrit. carrée.

V. C. 27. Sentences morales, en arabe. Une maxime d'Aristote et une de Platon. Écrit. carrée orientale. 1 f, in-16°, troué.

Moïse Schwab

NOTES ET MÉLANGES

LA RACINE יעף־עיף ET SA TRADUCTION DANS LA SEPTANTE

L'Ecclésiastique (16, 25), pour décrire l'immutabilité des lois, dit des éléments qui composent le monde : « Ils n'ont pas faim, ni ne sont fatigués » (οὔτε ἐπείνασαν οὔτε ἐκοπίασαν), si l'on s'en rapporte à la version grecque, ou : « Ils n'ont ni faim ni soif, et ne sont ni fatigués ni las », d'après le syriaque.

A comparer ces deux traductions, sans se préoccuper de la manière ordinaire de l'auteur, on serait tenté de voir dans le grec une réduction de l'original, bien conservé en syriaque. Mais, c'est le contraire qui est vrai, c'est la Peschitto qui a brodé, comme l'atteste la présence insolite de trois stiches dans le verset, qui devait se composer comme à l'ordinaire de deux hémistiches. Il faut délibérément écarter la première proposition en S : « Ils n'ont ni faim ni soif. » Ceci fait, la divergence entre S. et G. porte donc uniquement sur le premier verbe, que G. traduit par : « Ils ont faim » et S. par : « Ils sont fatigués. » La préférence doit être certainement donnée à S., car sa version est la reproduction exacte de l'hébreu, qui était sûrement לא ייעפו ולא ייגעו, comme dans Isaïe, 40, 28 et 30.

D'où provient donc l'erreur de G., c'est-à-dire du petit-fils de l'auteur? Aurait-il lu ירעבו, au lieu de ייעפו, ou πεινάω « avoir faim » serait-il une faute de copiste pour πονέω « être fatigué »? M. Smend, dans son commentaire du texte, penche pour cette dernière solution.

En réalité, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est fondée ;

ἐπείνασαν n'est pas un *lapsus calami*, et G. n'a pas lu ירעבו, au lieu de ייעפו. En justifiant cette assertion, je désirerais montrer avec quelles précautions il faut entreprendre les corrections de texte et à quels dangers s'expose la critique verbale qui s'appuie sur des équations toutes mécaniques.

La preuve que le Siracide a sciemment rendu le verbe יעף par πεινάω, c'est que cette traduction lui est commune avec celle de la Septante d'Isaïe et du Deutéronome. On ne soutiendra pas que les copistes se sont donné le mot pour confondre régulièrement ce verbe avec πονέω, ou que les traducteurs de ces deux livres, par un hasard extraordinaire, ont mal lu le verbe יעף et même עיף, qu'ils auraient pris pour רעב.

Voici les passages d'Isaïe :

5, 27. אין עיף ואין כושל בו

οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ κοπιάσουσιν.

28, 12. זאת המנוחה הניחו לעיף

Τοῦτο τὸ ἀνάπαυμα τῷ πεινῶντι.

Ici la traduction par *affamé* est d'autant plus étrange que ce participe est le complément de « repos »; « repos » aurait dû appeler « fatigué », et non « affamé ».

40, 28. לא ייעף ולא ייגע

οὐ πεινάσει οὐδὲ κοπιάσει.

Ib., 29. נתן ליעף כח

διδοὺς τοῖς πεινῶσιν ἰσχύν.

De nouveau, le contexte aurait dû faire penser à « fatigué », plutôt qu'à « affamé ».

Ib., 30. ויעפו נערים ויגעו

πεινάσουσιν γὰρ νεώτεροι καὶ κοπιάσουσιν.

Ib., 31. ילכו ולא ייעפו

βαδιοῦνται καὶ οὐ πεινάσουσιν.

« Ils marchent et ne sont pas affamés ». Or la marche provoque plutôt la fatigue que la faim.

En un passage, il est vrai, le traducteur semble déroger à son

parti pris, en rendant le verbe par « être fatigué ». Au chap. 46, 1, il traduit משא לעיפה par ὡς φορτίον κοπιῶντι. Seulement ce n'est qu'une apparence et, en réalité, il est resté fidèle à son système. En effet, après ces mots viennent καὶ πεινῶντι καὶ ἐκλελυμένῳ, qui dans les éditions ordinaires sont indiqués comme appartenant au verset 2. Or, ces deux participes, ni par leur sens ni par leur forme (au datif), ne peuvent correspondre à קרסו כרעו, qui sont des verbes à la troisième personne du pluriel et qui ont une tout autre signification. D'ailleurs, au verset 1, קרס est rendu par συνετρίβη et כרע par ἔπεσεν. Ces deux participes au datif, comme κοπιῶντι qui précède, ne sont que des variantes de ce mot, variantes qui ont fini par évincer la traduction de קרסו כרעו. עיפה a donc trois versions, mais comme les copistes n'étaient pas dans le secret du traducteur, ce ne sont pas eux qui ont eu l'idée de la variante πεινῶντι ; en conséquence, cette leçon doit être certainement restituée à la version originale.

C'est sans doute à cause de son interprétation systématique du verbe יעף qu'il a passé ויעף ch. 44, 12 (לא שתה מים ויעף). Il venait, en effet, d'employer le verbe πεινάω pour rendre רעב ; faute d'un synonyme et pour ne pas se répéter, il a jugé plus simple d'escamoter le mot.

Il ne faudrait pas croire cependant que dans Isaïe à יעף־עיף corresponde nécessairement le verbe πεινάω : quand le contexte suggère plutôt le sens de « avoir soif », le traducteur ne craint pas de paraître inconséquent. C'est le cas 29, 8, où un homme altéré, rêvant qu'il boit, se réveille et n'en est que plus altéré. Là l'hébreu porte עיף et le grec διψᾷ « il a soif ». Pareillement 32, 2, où il s'agit de la terre ארץ עיפה, qui est altérée : le grec a διψώσῃ parce que le sol desséché a plutôt soif que faim [1].

Comme il a déjà été dit, le traducteur d'Isaïe n'est pas le seul de son espèce à interpréter ainsi notre verbe; il suit la tradition de celui du Deutéronome, lequel rend ואתה עיף ויגע (28, 18) par ἐπείνας καὶ ἐκοπίας.

A première vue, la Septante de Juges, 8, 5, paraît abonder dans le même sens, car elle a πεινῶσιν pour עיפים. Mais c'est encore ici le contexte qui en est responsable ; comme il est dit qu'on donne du pain aux soldats qui étaient עיפים, le traducteur a conclu

1. רעף, 50, 4, dans un passage très obscur, est rendu par ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν « quand il faut dire », évidemment parce que la pensée a été traduite de chic. Il est toutefois digne de remarque que David Kimhi interprète ce mot d'une façon analogue : le participe voudrait dire « assoiffé, altéré de parole ». Ailleurs, 8, 22 et 23, מיצרף et מורעף sont dérivés de יצרף.

que leur malaise était produit par la faim. Ailleurs où il n'y a pas d'ambiguïté, la Septante de ce livre (8, 4, 15; 4, 21) traduit exactement le verbe par « être fatigué ».

Telle est l'interprétation de tous les autres traducteurs de la Septante (Genèse, 25, 29, 30; Jér., 2, 24; 51, 58; Habacuc, 2, 13; I Sam., 14, 28, 31; II, 16, 14). Ils ne dérogent que lorsqu'il est parlé d'eau ou quand le sujet est la terre; en ce cas, comme celui d'Isaïe, ils disent « avoir soif » (Jér., 31, 24; Prov., 25, 25; Job, 22, 7 [1]).

A ces deux systèmes de traduction de la racine יעף-עיף il est bon de comparer ceux de la Peschitto et des Targoumim. Le syriaque rend toujours le verbe par טרף « être fatigué », même quand il est question de soif ou de la terre. On ne peut signaler que trois exceptions : Isaïe, 46, 1, et Prov., 25, 25, « affamé »; Jérém., 31, 25, « altéré de soif ». Deux autres fois, il abandonne le verbe טרף pour rendre עיף par le même mot syriaque, עייף. Quant aux Targoumim, ils gardent imperturbablement l'interprétation classique « être fatigué »; seul, celui des Psaumes, rend une fois (143, 6) ארץ עיפה par « terre altérée d'eau ».

On se trouve donc en présence de trois systèmes de traduction pour notre mot יעף-עיף : « être fatigué », sauf quand le contexte exige un autre sens; — c'est le système de la Septante, exception faite d'Isaïe et du Deutéronome; « être fatigué » *dans tous les cas*, même quand cette version détonne; — c'est le système des Targoumim et de la Peschitto; enfin, « être affamé » d'une manière générale; — c'est le système des traducteurs d'Isaïe et du Deutéronome, et c'est celui qu'a adopté aussi le Siracide.

Ces divergences s'expliquent aisément : la racine יעף-עיף, qu'il ne faut pas séparer, d'ailleurs, de עטף et עלף, qui ont souvent le même sens, exprime la dépression qui accompagne la fatigue, la faim et la soif. Les traducteurs selon leur goût ont cru que le verbe désigne telle ou telle de ces causes physiologiques et s'y sont tenus *per fas et nefas*.

ISRAEL LÉVI.

1. Celui des Psaumes est plus libre : 63, 2, עיף בלי מים ἀβάτος « impraticable »; 143, 6, ארץ עיפה ἄνυδρός « sans eau ».

LE MOT « INTELLIGENCE » TRADUIT PAR « FOI »

DANS LES ANCIENNES VERSIONS DE LA BIBLE

Prov., 19, 8, porte : קנה לב אהב נפשו שמר תבונה למצא טוב « Celui qui acquiert l'intelligence est l'ami de soi-même, et celui qui garde la raison trouvera le bonheur. » La Septante a très bien compris ces mots, en donnant à לב le sens d'intelligence, et à למצא la même valeur que ימצא : ὁ κτώμενος φρόνησιν ἀγαπᾷ ἑαυτόν. ὃς δὲ φυλάσσει φρόνησιν εὑρήσει ἀγαθά.

On est donc tout étonné que la Peschitto ait le mot הימנותא « foi » pour תבונה, bien rendu en G. par φρόνησις. En quoi, d'ailleurs, il n'a pas été suivi par le Targoum, qui d'ordinaire le décalque. On pense tout d'abord à une confusion faite par le traducteur, qui aurait lu אמונה, au lieu de תבונה. Mais une étude plus attentive des deux versions montre qu'il n'en est rien et pose un problème curieux.

Ce n'est pas la seule fois, en effet, que la Septante offre cette équation curieuse : תבונה « intelligence » = הימנותא « foi ». Dans l'Ecclésiastique, 15, 15, le mot hébreu a le même équivalent en syriaque. Mais là, le grec a πίστις, qui veut dire « foi » également. Et ce n'est pas au hasard que le Siracide traduit ainsi, car *ib.*, 33, 3, il rend יבין par ἐμπιστεύσει « il aura foi ». Cela étant, on comprend mieux la divergence qui se remarque dans les versions du même ouvrage, 1, 4. Là, G. porte : σύνεσις φρονήσεως = דעת תבונה, comme dans Prov., 2, 6 (דעת ותבונה), et S. : הימנותא [1].

C'est probablement d'après la même conception que G. porte, Ecclés., 1, 12 : ἀρχὴ σοφίας φοβεῖσθαι τὸν κύριον, καὶ μετὰ πιστῶν ἐν μήτρᾳ συνεκτίσθη αὐτοῖς « Le commencement de la sagesse, c'est de

1. M. Smend dit : « S. a lu אמונה, G. תבונה ; cette confusion se trouve dans l'hébreu, 15, 15. » M. Smend ne me paraît pas avoir été plus heureux dans l'interprétation du mot עשנת de S., qui correspond à σύνεσις. Il remarque que ce mot grec traduit גבר, Job, 22, 2, et גבורתא, Dan., 2, 20 (dans Théodotion). S. aurait conservé l'original = גברה Mais ici encore se découvre la faiblesse de la critique verbale toute mécanique. Si dans Job, גבר a été rendu par σύνεσις, c'est à cause du parallélisme de משכיל du même verset et par pis aller, et si Théodotion emploie le même mot pour גבורתא, c'est parce que ce nom suit חכמתא « sagesse » et que le contexte semble exiger plutôt l' « intelligence » que la « puissance ». Il faut donc résolument rayer l'équivalence σύνεσις = גבר ou גבורה.

craindre le Seigneur, et avec les *fidèles* dans le ventre elle a été créée », et S. : .. ועם מהימנא מן כרסא דאמהון אתברית « et avec les *fidèles* dès le ventre de leur mère a été créée ». Il ne s'agit pas ici d'hommes de foi, ni spécialement des Israélites, comme le croient les commentateurs, y compris M. Smend, mais des hommes *intelligents*, נבונים.

La concordance des deux traducteurs, qui n'est pas d'ailleurs constante, ce qui exclut l'hypothèse d'une copie du premier par le second, révèle un fait inexplicable : comment le terme hébreu « intelligence, raison » a-t-il été compris déjà par le petit-fils de Ben Sira, puis par le traducteur des Proverbes, enfin par l'auteur syrien de la Peschitto comme signifiant « foi, confiance » ? Il est certain que, pour les écrivains bibliques, intelligence et foi en Dieu sont synonymes ; le sot est celui qui ne reconnaît pas Dieu, et plus on est intelligent, mieux on comprend la divinité. Mais pourquoi a-t-on jugé nécessaire dans certains cas d'appuyer en quelque sorte sur cette extension du sens du mot? Visait-on un public particulier en paraphrasant presque ce mot si simple ?

Le problème m'a semblé mériter d'être signalé.

ISRAEL LÉVI.

NOTICE SUR LA LITTÉRATURE GRÉCO-CARAITE[1]

Mes recherches sur l'histoire du Caraïsme en Turquie m'ont amené à m'occuper du patois grec parlé aujourd'hui encore dans le petit ghetto caraïte de Haskeuy à Constantinople. J'ai dû, naturellement, commencer par l'étude de son congénère, le gréco-rabbanite, mieux partagé que lui, puisque la *Jewish Encyclopedia* lui a consacré un article substantiel, qu'il faut mettre au point par de nouvelles sources dues à la *Byzantinische Zeitschrift* et à MM. S. K. Papageorges, Papadopoulou-Keraméos, A. W. Greenup et C. H. Titterton.

Ajoutons-y un petit contingent de vocables grecs adoptés par le judéo espagnol, tel que : kotchunugria (κοκκινογούλι = betterave), lóvo (= excroissance, de λοφος = huppe), nécotchéra (οἰκοκυρα = ménagère), etc.

1. Résumé d'une communication faite au XVIe Congrès des Orientalistes.

Enfin, parlons des entêtes de chants disparus, dont les poètes hébreux avaient fait naguère une imitation littérale ou mélodique. Après avoir traité ailleurs de ces curieux hémistiches espagnols (*R. É. J.*) et turcs (*Keleti szemle*, de Budapest), rapportons-en ici, pour le grec, deux exemples, dont l'un de source rabbanite : טראנדיפלי (Τριανταφυλλιά, changé en : תרן דא פי לאל) ; et l'autre d'origine caraïte, יה אל צורי, parodié du grec (כניגון יוני) : פישמיס נא מיקאניס (Πίσμαις νάμὴνκάνῃς = Ne me fais pas de déplaisir).

Moins heureux que son frère romaniote, qui a déjà trouvé ses explorateurs, le gréco-caraïte a été laissé dans le plus profond oubli, enseveli dans cet ilôt byzantin de Haskeuy, au milieu d'une capitale polyglotte, et voisin du judéo-espagnol, adopté par les rabbanites depuis 1492.

Le plus sûr dépôt des vocables cristallisés de ce dialecte me semble l'onomastique caraïte, dont voici quelques spécimens : אפידה et אפידופולו, de Efendi (= αὐθέντης ?), חרסוקאלי (= χρυσὸ-καλή = or bon ou pur), ירקא (= ἱεράκι = épervier ou faucon), מרולי (= μαρούλι = laitue), פושטירא (= φωστήρ = luminaire).

Après les noms propres viennent les phonèmes et locutions grecs, tirés d'ouvrages caraïtes, dont voici les auteurs les plus importants :

Abu-Jacob Albacir (xe siècle), dans le ספר נעימות ; Tobie b. Moïse (xie s.), dans le אוצר נחמד ; Juda Hadassi (xiie s.), dans le אשכול הכופר, qui donne une terminologie philosophique en grec ; Elie Bassiatchi (xve s.), qui, dans son אדרת אליהו, nous donne une liste de végétaux, digne parallèle de l'antique γλωσσάριον, publié par M. P. Kéraméos. Enfin, Elie Aféda Béghi (xviie s.), dont le מאירת עינים (vocabulaire hébréo-grec) fera, avec un autre lexique anonyme, l'objet d'une étude spéciale.

Passant à d'autres genres de cette intéressante littérature, transcrivons d'abord ces proverbes et énigmes, communiqués par M. A. E. Cohen, chef de la communauté caraïte de Constantinople, à qui je dois plusieurs autres précieuses informations dans ce domaine.

I. Sentences.

Κάϊο κεχρί ἀπ'τό τόποσου καὶ ὄχι σιταρι ἄπο ὄξω (= mieux est le millet de ton pays que le froment du dehors).

Ψεύτητο 'σπίτι ἐκάϊκεν καί δέ τό ἐπίστευσαν (= la maison du menteur a brûlé et on ne l'a pas cru).

Ξύλο ἐβγῆκεν ἀπ'τήν גן עדן (= le bâton est sorti du Paradis).

II. Devinettes.

Μανδαλόνω καί κλειδόνω καί ὁ κλέπτης εἶνε μέσα (= je ferme au loquet et à clef, et le voleur est dedans). — Solution : le soleil.

Τσίμπι τσίμπι τόν ἀετόν	Pique, pique l'aigle
τόν ἀετόν, τό στραβατόν	l'aigle, le vautour,
πέρνει ἡ πάπια τό κοντάρι	le canard prend la verge
κάι κτυπάϊ τό καλαμάρι	et frappe l'encrier
ἄρες μάρες σκαμνί ποδάρι	par-ci, par-là, l'escabeau, le pied.

Solution : La plume.

Viennent, enfin, deux hymnes, dont je donne ici les passages les plus compréhensibles : 1° en caractères hébraïques, comme ils m'ont été transmis ; 2° en transcription grecque ; 3° traduits en français.

A. Complainte (Μυρολόγι), entonnée par de vieilles familles caraïtes, du 7 au 10 Ab, pour commémorer la destruction du Temple de Jérusalem, et qui semble une variante de l'élégie éditée par M. Papageorges (Athènes, 1901) :

S(ι)ωπάσεθεν (ἠ)συ(χά)σεθεν, νά 'ποῦμεν μυρολόγι
'Ιά δήν ἀγιά 'πάνε 'βγαίνει, ἀγιά Ιερουσαλάϊμ
Βαρειά ν'ἀναστενάξετεν, μεγάλα νά σλιπήτεν (= θλίψητεν)
μεγάλα νὰ στειγήσετεν καὶ ἀπομονή νά μεινεῖνε
'Ιά δή βασιλοσύνητης μετὰ δήν ἀρχονδίατῆς
. . . . . .
"εχασα τά πουσάτια μου ποῦ μετρημό δεν εἶχαν
ἄλλους ἔφαγεν τό σπαθί, ἄλλους ἔφαγεν ἡ πεῖνα
ἄλλους ἔφαγεν τά θεριὰ, ἔφαγαν τὰ ἀγριά
τούς εἶχαν τά ἀγριά πρός γεῦμα, καί τά θεριά πρός ὕπνο
ἐυραμένουν τους ἡ ἀυγή γυμνός, καὶ νύκτα ματομένος
ἦυρεν τους 'ζημέρωμα σό αἷμα κυλισμένους
ἔ χασα χειλιά κόκκινα, ἔχασα μαῦρα 'μμὰτια
κ(α)ί γλῶσσες ἀηδονή λαλοῦσες ἐφάγαντες τά ἀγριά

שוּפָאשֵׁיתֵין שִׁישִׁיתֵין, נָאפּוּמִין מִירוֹלוֹיִי
יָאדִין אַיָיא פַּאנִי בֵּיינֵי אָיָיא ירוּשָׁלָיִם
וַרְיָיא נַאנַסְטֵינַקְסִיטֵין, מֵיגַאלַה נַסְלִיפִיטֵין
מֵיגַאלַה נַסְטִיגִיסִיטֵין, כִּי אָפּוֹמוֹנִי נָאמִינִינֵי

יָאדִי בָאשִׁילוֹשִׁינִיטִיש, מִיטָא דִין אַרֵכוֹנְדְיַאטִיש

. . . . . .

אֵיכַשָה טָא פוֹשָאטְיָמוֹ, פוּ מֵטְרִימוֹ דַאנִיכַן
אַלוּאז אֵפָּאיִין טוֹשְׁפָאתִי, אַלוּש אֵפָּאיִין אִפִינָה
אַלוּש אֵפַאגָן תָא תֵרְיָיא, אֵפַאגָן תָאַגְרְיָיא
טוּש אִיכַן טָאַגְרְיָיא פְרוֹש יוֹמָא, קִי טָא תֵרְיָיא פְרוֹש יִפְנוֹ
אִיפְרַאמֵינוֹנְדוּש אִי אַבְיִי יִמְנוֹש, קֵי נִכְטָא מַטוֹמֵינוֹש
אִבְרֵינְדוּש קְשִׁימֵירוֹנָה, שוֹאֵימָה כִילִיזְמֵינוֹס
אֵיכַשָה כִילְיָיא קֹקִינָה, אֵיכַשָה מַוְרָא מַטְיָיא
קִי גְלוֹשֵׁיש אַיְידוֹנוֹ לַאלוּשֵׁיש, אֵיפַגַנְדֵיש טָא אַגְרְיָיא

Traduction.

Taisez-vous, restez tranquilles, que nous disions une complainte
Au sujet du sanctuaire (qui) s'en va, s'évanouit la sainte Jérusalem,
Que nous soupirions profondément, que nous nous affligions beaucoup.
Imposons-nous de grandes privations, et qu'il ne reste point de patience,
pour sa royauté avec sa grandeur . . . . .
J'ai perdu mes ustensiles qui étaient innombrables
Les uns furent dévorés par le glaive, les autres furent consumés par la faim,
D'autres furent mangés par les animaux, consommés par les bêtes sauvages,
Ils servaient de dîner aux bêtes féroces, et aux animaux pour sommeil,
On les trouvait nus à l'aurore, et la nuit sanglants,
Le point du jour les trouvait roulant dans le sang,
J'ai perdu des lèvres rouges, j'ai perdu des yeux noirs,
Et les langues parlant des douceurs ont été mangées par les bêtes féroces.

B. Habdala (chant pour le samedi soir), commençant par le même mot (ἤρταμε) que l'ode chantée le 1er adar, au temple israélite de Corfou (*J. Enc.*, *ib.*), et qui rappelle, par son contenu, l'hymne אחד מי יודע (fin du Rituel de Pâque), chanté par les Juifs Sefardim dans sa traduction espagnole. En voici les premières strophes :

Ἤρταμεν σό ἕνα, ἕνασ εἶνε ὁ θεός,
πάντα κελαϊδεῖ καί λέγει : ἕνας εἶνε ὁ θεός.
Ἤρταμεν 'ς 'τά δύο, Δύο περ(δ)ίκαις διαλέγοντεν
διαλέγοντεν τό ἀηδονὰκη, πάντα κτλ.

אירְטָאמֵין סוֹ אֵינָא, אֵינָאס אִינֵה אוֹ טֵיאוֹס,
פָאנִטָא כֵילָיְדִי כֵי לֵיִי אֵינָאס אִינֵה אוֹ טֵיאוֹס.
אִירְטָאמֵין סְטָא דִיוֹ, דִיוֹ פְרִיכֵס דְיָיאלֵיגוּנְדֵן,
דְיָיאלֵיגוּנְדֵן טוֹ אָאִידוֹנָאכִי, פָאנִטָא וכ"ו.

Traduction.

Nous arrivons à l'Un, unique est Dieu, tout chante et dit : Dieu est Un.
Nous venons aux Deux, deux perdrix ont été choisies, ont été élus les Rossignols (= Moïse et Aron) ; tout chante, etc.

Ces quelques gerbes que j'ai glanées sur le champ gréco-caraïte, suffisent pour donner une idée de la récolte que ce terrain inculte promet aux byzantinologues qui voudront le défricher.

A. Danon.

NOTES ET MÉLANGES

1. *La fourchette en fer employée par les scribes.*

Raschi sur *Soucca*, 32 *a*, voit dans le terme talmudique הימנק un appareil de scribe, difficile à définir d'après le mot étranger qu'il cite :

פוי"צפור של ברזל של סופרים שיש לו שני ראשים וראשו אחד מפוצל

Le *laaz* פויצפור (ou יפויצפור, éd. Pesaro פוצטור) a donné lieu aux interprétations les plus variées. Kohut, *Aruch compl.*, III, 217, suppose qu'il faut lire *pincette* ; G. Schlessinger, *Die altfranzösischen Wörter im Machsor Vitry*, p. 60, n° 108, lit *pointur* (?).

Les leçons : פיינטור, *M. V.*, 425, 7 ; פויינטור, Arouch ms. cod. Bern Kaufmann, *M. S.*, XXXIV, 192 ; פויינצור, Raschi sur Rif Soucca ; פשור, פיישייר, *Siddur Raschi*, p. 135 ; פויצטור, *Schibb. haleket*, n° 351, ne se laissent pas identifier. Le mot est altéré au moins dans nos éditions de Raschi et doit se lire פורצפיר, *forchefiere*. Godefroy, *Lexique de l'ancien français*, 1901, p. 238, décrit cet objet comme suit : « Bâton armé d'un fer élancé à une extrémité et d'une fourche à l'autre », définition qui concorde exactement avec celle de Raschi.

Ce que les copistes ont fait de ce mot, on l'aperçoit dans *Mordechai*, éd. Riva, *Guittin*, I, 326 (432) :

בדעפיץ פר"ת וקלפים שלנו היינו כמו עפיצן הואיל ואנו מתקנין אותן בפונצא ובפרנק' פירא בלע"ז

L. Löw, *Graphische Requisiten u. Erzeugnisse bei den Juden*, I, 230, n. 596, écrit : « Ces mots étrangers sont restés jusqu'ici inexpliqués. פונצא est peut-être *ponceur*, polisseur ; פורא est peut-être *purge*, nettoyage de la peau avant la teinture. Par פרנ"ק, il faut entendre soit Franche-Comté, soit Ile-de-France. »

Ce passage, intéressant pour la préparation des parchemins, ne devient intelligible que par l'interprétation exacte des leazim. פונצא est *ponce*, la pierre-ponce, (וב)פרנק פירא est le *forchefiere* précité.

Il se peut que le mot פרקמציר dans Raschi sur Ézéchiel v, 1, soit encore le même. En cet endroit, Raschi, expliquant l'expression תער הגלבים, écrit : הרצענים ולשון יוני הוא ויש אומרים פרקמציר בלעז. Ce laaz n'a pas pour but d'expliquer גלבים, mais bien תער, et ce pourrait être, d'après d'aucuns, le mot *forchefiere*.

2. *Sire Léon le garçon ou mince.*

Gross, *Gallia*, p. 648, cite cette généalogie de R. Yedidia : ורבנו ידידיה הוליד הר"ר יהודה דשייט מייט המכונה שירא ליאון לוגורש והר"ר יהודה הזקן הוליד הר"ר יהודה דשייט מייש הבחור המכונה שירא ליאון לוגיירלין ויש קורין לו שירא ליאון מנצא. Gross, qui a bien reconnu le mot לוגורש, le gros, ne peut rien tirer de לוגיירלין et de מנצא. לוגיירלין est la traduction de הבחור et doit être corrigé en ליגרצון, *le garçon* ; מנצא est le français *mince*.

3. מאין *Mayenne* ?

Le nom de lieu מאין (חכמי ישראל במאין), cité dans *O. Z.*, II, 116 *a*, n'est pas Mayenne, comme le croit Gross (*Gallia*, 314), mais *Metz*. Cela résulte d'une collation de ce passage avec *Hag. Maim.*, הלכות הגעלה, fin des הלכות חמץ ומצה.

J. Wellesz.

MANUSCRITS HÉBREUX DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

NOUVEAU SUPPLÉMENT

Depuis le dernier relevé des mss. hébreux du Supplément à la Bibliothèque nationale de Paris, publié ici l'an passé[1], les numéros suivants ont été ajoutés à ce fonds :

N° 1404. עץ חיים, « arbre de vie », traité de cabale par Hayyim ben Joseph. Écriture africaine ; rubriques en lettres carrées. Notes marginales d'écriture plus récente. 208 ff. in-4°, dont 3 bl. (ff. 9, 10, 28).

N° 1405. Série d'actes de mariages, calligraphiés et enluminés, avec riches cadres fleuris, savoir :

1. Mariage de David b. Eliezer Trèves, avec Chiara, fille de Mose Trieste, célébré à Lugo-sur-Senio-et-Santerno, le vendredi 10 Adar II 5421 (= 11 mars 1661). Au bas, deux armoiries ; l'une peu lisible ; l'autre se compose d'un champ « coupé », ayant en chef un léopard debout sur parvis quadrillé ; en pointe, un pélican sur pré.

2. Mariage de Michel b. Juda Alatrini, avec Rica, fille de Mose Trieste, célébré le 20 Tébet 5429 (= 14 décembre 1668), à Padoue. Acte écrit en deux colonnes ; à droite, les conditions du contrat, en écriture rabbinique italienne ; à gauche, le texte usuel, en lettres carrées. Au milieu, une colonne torse. Tout autour, un grand nombre de cartouches multicolores, représentant divers sujets d'histoire ou de géographie. En haut, vue (fictive) de Jérusalem ; coupoles et minarets.

3. Mariage de Gersoni b. Menahem Cohen Cédek, avec Bela, fille de Mose Trieste, célébré à Moncelici, le vendredi 10 Adar 5441 (= 28 février 1681).

4. Mariage de Menahem b. Salomon Consilio, avec Regina, fille de Mose Trieste, célébré à Rovigo-sur-l'Adige, le vendredi 2 Nissan 5444 (= 17 mars 1684). En frontispice, un vase à fleur tenu à droite et à gauche par des anges. Au-dessous, une armoirie figurant un dauphin nageant sous une couronne.

5. Mariage de David Isaac b. Jacob Ferrares, avec חיפלי[2], fille de Jacob Trieste, célébré à Padoue le vendredi 14 Siwan 5471 (= 1er juin 1711). Au-dessus du texte, trois espaces quadrangulaires

1. *R. É. J.*, LXI, 82-87.
2. Probablement diminutif affectueux de חוה (Éva).

se composent d'entrelacs fleuris et de branchages verts, où voltigent des oiseaux. A la troisième bande, le roi David joue de la harpe.

6. Mariage de Hananiah Menahem b. Salomon Hayyim Cohn Cédek, avec Esther, fille d'Abraham Haï Rabba, célébré à Revere-sur-le-Pô, le mercredi 14 Tisri 5518 (= 28 septembre 1757). Témoins : Salomon Hayyim Reisil ; Sabtaï Schemaia Fano. Le tout est entouré de guirlandes coloriées avec rubans roses et bleus, agrémenté de dessins composés de versets en caractères microscopiques.

7. Mariage d'Uriel Rafael b. Samuel Eliakim Ventura, de Finali, avec Rachel, fille d'Abraham Haï Rabba, célébré à Revere, le vendredi 3 Adar 5533 (= 26 février 1773). Ornements coloriés.

8. Mariage d'Isaac Yoïada b. Abraham Ischaï Finzi, de Carpi, avec Sara Bona, fille de Nehemia Rabba, célébré à Revere-sur-le-Pô, le vendredi 8 Eloul 5536 (= 23 août 1776). Témoins : Salomo Rafael b. Zerahia Haï Salzedo, Matatia b. Salomo Padovani. — Cadre polychrome ligneux.

9. Mariage de Baruch Mardochée b. Juda Haï Rabba, avec Beraka, fille de Nehemia Rabba, célébré à Revere, le 5 Adar 5550 (= 19 février 1790).

10. Mariage d'Abraham Isaac b. Baruch Norzi, avec Diamante, fille de Nehemia Rabba, à Revere, le 10 Schebat 5562 (= 23 février 1802).

11. Mariage d'Eliézer Salomo Elisama Rovigo b. Samson Baruch, avec Nehama Toba, fille de Jacob Hayyim Rabba, célébré à Revere, le mercredi 14 Siwan 5570 (= 16 juin 1810). Témoins : Abraham b. Joseph Sinigaglia ; Menahem Haï b. Israël Coen. Cadre de branchages, fleurs et feuillages, joints par des rubans et torsades roses. En haut, en miniature, deux enfants nus se tenant par les bras. De chaque côté et au bas, des psaumes encadrés.

12. Mariage de Mardochée Mose b. Issachar Hayyim Carpi, avec Esther, fille de Jacob Hayyim Rabba, célébré à Revere, le vendredi 5 Adar I 5573 (= 7 mars 1813).

13. Mariage de Juda Masliah b. Azariah Hayyim Sanguinetti, avec Hanna Simha, fille de Cemah David Basilal, célébré à Revere, le vendredi 12 Heschwan 5591 (= 29 octobre 1830). Témoins : Samuel Hayyim b. Nehémia Razza ; Isachar Hayyim Corfi (ou Carpi). Grands et petits caractères carrés, dans une triple guirlande composée de versets bibliques écrits en lettres microscopiques.

Tous ces actes sont sur parchemin, grand in-folio.

N° 1406. Haggada pascale ; texte avec version italienne et com-

mentaire צלי אש, abrégé de l'explication זבח פסח par Isaac Abravanel. Une préface à ce même commentaire, par Juda Arié de Modène, se trouve en tête du volume, accompagnant les Dinim de la fête. Écrit par Élie ben Ascher Malakhi Cohen, l'an 5544 (= 1784), à Padoue. Titre rouge et noir, entouré d'un triple cadre, les deux externes en lignes ornées, et le cadre médial constitué en versets de l'Exode (XII, 17-19). Dessins à la plume sur chaque page, et initiales enluminées. Grande écrit. carrée vocalisée pour le texte; rubriques des gravures en petite écrit. Comment. en écrit. rabbin. italienne. A la dernière page, en écriture semblable, la version allemande du poème אדיר הוא, ainsi orthographié : אלמכטיגר שיינר גוט, תרייטר גוט... (= Schœner... trauter...). Fin : ...גוט נון בויא.

N° 1407. Autre recueil d'actes et contrats de Mariage. 1 : Contrat de fiançailles, fixant le mariage à Heschwan suivant, de Mose b. Isaac Trieste avec Éva (ברשיזאל היפלה) Barasizal. Padoue, lundi 27 Eloul 5398 (= 6 septembre 1638). — 2 : Mariage de ces deux fiancés ; Padoue, 6 Kislew 5400 (= 2 décembre 1639). — 3 : Mariage de David b. Eliézer Juda Trèves (טריוס), avec Chiara, fille de Mose Trieste ; Lugo, 24 Tébet 5420 (= 8 janvier 1660). Témoins : Simon Recial ; Mose מקשוב. — 4 : Contrat de fiançailles, fixant le mariage au mois de Tébet 5429 (fin 1668), entre Michel b. Juda Alatrini et Rica, fille de Mose Trieste ; Padoue, le 29 Kislew 5428 (= 15 décembre 1667). — 5 : Mariage de Menahem b. Salomon Consilio avec Regina Alatrini ; Padoue, le dimanche 6 Iyar 5443 (= 2 mai 1683). — 6 : Engagement de dispense du lévirat envers leur belle-sœur, Dame Regina, fille de Mose Trieste, épouse de leur frère Menahem ; dressé à Rovigo, le vendredi 2 Nissan 5444 (= 17 mars 1684), par Jacob et Samuel Consilio, en présence des témoins Baruch Mose b. Jacob Sinaï et Elhanan Nehémia b. Sabtaï Baruch. — 7 : Acte de mariage entre Menahem b. Salomo Consilio et Regina, fille de Mose Trieste. Rovigo, 2 Siwan 5444. — 8 : Contrat de fiançailles, fixant le mariage à la semaine de לך לך 5451 (1690), de Jacob b. Mose Trieste avec Malea, fille de Gabriel Leoncino. Padoue, lundi 9 Tamouz 5449 (= 27 juin 1689). — 9 : *Id.*, fixant le mariage à Siwan 5471 (= mai 1711), de David Isaac b. Joseph Ferrares avec Hefele (Eva), fille de Jacob Trieste ; Mantoue, lundi 28 Kislew 5470 (= 1er décembre 1709). — 10 : Mariage des mêmes, le 4 Siwan 5471 (= 22 mai 1711). — 11 : Engagement de dispense du lévirat, envers leur belle sœur Hefele, épouse de leur frère David Isaac, par Abraham et Juda fils de Jacob Ferrares, même date. — A la suite, ont été placés des actes de même nature, par les mêmes familles, rédigés en italien, par devant notaires publics.

Tous ces actes sont sur double feuillet in-4°, petite écriture rabbin. italienne.

Dans le même manuscrit, a été placé un feuillet qui représente un portique dessiné à la plume, genre Renaissance. Au fronton, sont deux lions affrontés regardant le sommet évasé. Au-dessous d'eux, les mots זה השער לה (Ps., 118, 20). A la moitié inférieure, sous le porche en arcade, une couronne sacerdotale כ"כ, surmonte deux mains adigitées ; à la suite, le vers. du Ps., 133, 1 (de l'union fraternelle). Puis sont inscrits cinq noms : Gerson Cedek מהחזנים; Hayyim Mose, de la même famille ; Juda Lévi ; Abr. Franco ; Schemaïa Conian קוניאן, et ces mots : « Nous nous lions d'amitié et réprouvons qui deviendra ennemi ; ce jourd'hui 29 Tamouz 5430 » (= 17 juillet 1670). La date seule, dernière ligne, est en petite écriture rabbin. italienne ; le reste en carré.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

Pinès (M.). **Histoire de la littérature judéo-allemande**, avec une préface de M. Charles Andler, Paris, Jouve, 1911 ; gr. in-8, de xviii + 582 p.

La littérature moderne du « jargon » a été révélée en dehors du ghetto, il y a quelque treize ans, par M. Leo Wiener, professeur de langues slaves à la Harvard University. Le savant linguiste américain, ayant fait connaissance à Boston du poète-tailleur Morris Rosenfeld, s'était pris d'enthousiasme pour son génie lyrique si original, l'avait aidé et tiré de misère, et, par une traduction en anglais de quelques-uns de ses meilleurs poèmes, avait conquis nombre d'admirateurs à l'auteur aujourd'hui notoire des « Chants du labeur ». Ainsi amené à étudier de près la langue et la littérature des milieux judéo-polonais, il publiait bientôt un excellent manuel d'histoire de la littérature « yiddish », suivie d'une chrestomathie des meilleurs auteurs en jargon (*History of yiddish Literature in the nineteenth century*, New-York, 1899).

Voici maintenant, en français, une nouvelle histoire de cette littérature. Son auteur, M. Pinès, venu de Russie, a passé quelques années en France, et a obtenu l'année dernière par cette publication le titre de docteur de l'Université de Paris.

Tout en devant beaucoup à M. Wiener pour le dessein du livre, le plan et les idées, M. Pinès a fait néanmoins œuvre personnelle. Par ses origines, il a l'avantage de connaître intimement les milieux dont il parle; les tendances et les mouvements qui ont agité et agitent le ghetto russe et d'être au courant des innombrables publications qu'il fallait dépouiller pour esquisser une pareille histoire. Tout ce qui a paru de notable depuis le livre de Wiener a été utilisé par lui, et une bibliographie contenant plus de mille titres termine son ouvrage. Toutefois, obligé de se limiter, il a exclu de son étude les écrivains les plus récents, ceux qui n'ont débuté dans la littérature judéo-allemande qu'après 1890.

A la différence de son devancier, M. Pinès a introduit en quelque sorte la chrestomathie dans l'histoire littéraire : il a illustré les notices consacrées aux meilleurs écrivains jargonisants de larges citations ou d'analyses qui font de son livre comme un recueil de morceaux choisis, poésie

et prose. Il est seulement regrettable que, pour les grandes citations en prose. M. Pinès n'ait pas choisi un type de caractères plus fin. Son livre en eût été un peu allégé, l'impression laissée au lecteur eût paru moins diffuse. De plus, disposant de plus d'espace, il aurait pu donner en note plus de spécimens des textes originaux, transcrits naturellement en caractères latins. Quoi qu'il en soit, les morceaux paraissent généralement choisis avec discernement et traduits ou résumés non sans talent ; l'on a plaisir à entrer en contact avec les peintres attitrés de la vie juive dans l'Europe orientale, chansonniers (badchen), poètes, conteurs, romanciers, satiriques, et l'on est tenté de faire plus ample connaissance encore avec l'œuvre tour à tour pathétique ou récréative des Abramovitch (Mendele Mocher Sforim), des Linetzki, des Frug, des Peretz, des Rabinowitch (Scholem Aleichem)[1].

M. Pinès a voulu donner autre chose encore qu'une chrestomathie expliquée : il a, à la suite de M. Wiener, essayé de retracer l'histoire et l'évolution du « yiddisch » au XIXe siècle. La linguistique moderne, mieux instruite qu'autrefois des origines des divers parlers germaniques, a en quelque sorte réhabilité au nom de la science « le jargon » si honni de Mendelssohn et de son temps : elle a constaté qu'il n'était, en son fond, qu'une survivance du moyen-haut allemand du XIIe siècle parlé par les Juifs de Souabe et des régions voisines et arrêté chez eux dans son évolution normale par les conditions particulières, tant intérieures qu'extérieures, de la vie juive : au dedans, piétisme fermé et rigoureux imprégnant la langue populaire d'un fort élément hébraïque, — biblique et talmudique, — au dehors ambiance slave remplaçant bientôt et pour des siècles l'ambiance germanique par suite de l'exode en Pologne, aux XIVe et XVe siècles, des communautés juives allemandes.

Rien de plus curieux que le développement de cette langue juive dans l'Est de l'Europe, évinçant le judéo-slave en formation, revenant plus tard avec les rabbins polonais en Allemagne, combattue par les générations de l' « Aufklärung », puis de la « Hascala », retrouvant enfin une vitalité extraordinaire dans le dernier tiers du XIXe siècle.

M. Pinès, pressé d'arriver à ses expositions littéraires, s'est montré sobre de détails sur le mécanisme de la langue yiddisch, sur sa grammaire, sa phonétique et sa syntaxe. On eût souhaité qu'il étayât ses affirmations sur le génie propre de cette langue, sur ses règles particulières, d'un plus grand nombre d'exemples. M. Andler, dans la judicieuse préface qu'il a écrite pour l'ouvrage donne à ce sujet, en passant, quelques indications d'un vif intérêt. Je suis surpris, d'autre part, que M. Pinès ne fasse pas au moins mention d'un phénomène linguistique et historique assez analogue au « yiddisch », c'est le judéo-espagnol ou « ladino ».

1. On peut lire, sur le Roman yiddisch contemporain, et en particulier sur Rabinovitch, Péretz et Asche, une étude de MM. Charles Bolz et Abel Martin, parue sous le titre de *Une littérature inconnue* dans la *Grande Revue*, nos du 25 août (p. 819) et du 10 septembre 1911 (p. 145).

Dans tous les pays où les Juifs dispersés ont fait un établissement durable, on a vu se créer un idiome mixte, judéo-araméen, judéo-grec dans l'antiquité, plus tard judéo-persan, judéo-arabe, etc. Mais il y a quelque chose qui différencie le judéo-espagnol comme le judéo-allemand des autres patois juifs, c'est le fait même de la transplantation dans des milieux de langue et de culture hétérogènes. Comme le moyen-haut-allemand en pays slave, on sait que le castillan de l'époque de Christophe Colomb, ainsi que d'autres dialectes espagnols, d'ailleurs, s'est survécu, coloré d'hébreu, dans les communautés de Juifs exilés d'Espagne et établis en Turquie, en Bulgarie, au Maroc, en Palestine, etc. Langue de famille et de commerce, langue d'édification, et d'enseignement religieux, le *ladino*, qui a gardé religieusement un grand nombre de locutions et de tours archaïques et qui s'écrit et s'imprime volontiers en caractères hébreux, a donné naissance à toute une littérature de traductions, d'homélies, de chansons, de chroniques populaires, de journaux, qui forme un exact pendant à l'ancienne littérature judéo-allemande. Sans doute, le judéo-espagnol n'a-t-il pas, que je sache, ses Abramovich ou ses Péretz, et il attend toujours son historien. Mais dans tous les cas, il y a, au point de vue historique et « culturel », matière à comparaisons instructives entre ces deux grands types de « jargons » juifs.

Anthologie et histoire littéraire, le livre de M. Pinès est aussi une thèse. L'auteur est convaincu et voudrait convaincre les lecteurs non seulement que les écrivains dont il traite ont du talent, et quelques-uns même plus que du talent, — on le lui accordera volontiers —, mais que la langue qu'ils parlent, et qu'ils ont amenée à une sorte d'état de « classicisme », mérite droit de cité dans la famille des grandes langues littéraires. Ceci paraît plus contestable. Le « yiddisch » a certes encore de l'avenir devant lui. Il est actuellement et pour de longues années sans doute, avec ses sous-dialectes variés, la vraie langue « nationale » des grandes juiveries russes ou d'origine russe dans l'Ancien et le Nouveau monde, bien plutôt que le néo-hébreu, qui vraisemblablement ne sera jamais manié que par une minorité cultivée. Le yiddisch augmentera encore par le journal, la revue, le livre, une bibliothèque déjà vaste et variée. On ne saurait se dissimuler pourtant ce que cette langue, en dépit de sa souplesse et de la diversité vivante de ses ressources, en dépit des curieuses ou belles œuvres qui lui ont conféré quelque prestige, a d'hétéroclite et souvent de burlesque dans son vocabulaire. Ces rencontres savoureuses du germanique et de l'hébreu, pour naturelles et spontanées qu'elles soient devenues, ont quelque chose de caricatural et de bouffon même quand le sujet n'a rien de risible. Cela fait un humour spécial qui n'est pas sans prix assurément, indépendamment de l'intérêt propre au fond, mais des écrits « littéraires » de ce genre ne passent pas aisément les frontières du ghetto, et les traductions même qu'on en fait en laissent évanouir la plupart du temps le parfum original On dira qu'il en est de même de toutes les productions de valeur et qu'on ne peut vraiment apprécier un écrivain que dans sa langue. Mais qui donc, venu du dehors,

se mettra à l'école du yiddisch, en dehors de quelques curieux? En vain leur facilitera-t on la tâche en l'imprimant, comme on fait déjà ça et là, en caractères latins. Il restera une langue ésotérique d'un charme à peu près incommunicable à ceux-là même qui, connaissant et l'allemand et l'hébreu, n'auront pas vécu de la vie juive.

Sans doute, il arrive que l'élément hébraïque soit à peu près banni du « yiddisch » littéraire. Maint poème de Morris Rosenfeld est dans ce cas. On a alors simplement des productions en patois analogues à ces poésies régionales qu'on voit éclore dans beaucoup de pays à l'ombre de la littérature nationale, et qui peuvent faire le régal de provinciaux lettrés et de dilettantes, sans élever leurs auteurs au-dessus du rang de « poetæ minores », malgré tout le génie, toute la profondeur de sensibilité dont leur œuvre porte la marque.

Faisons donc toutes réserves sur l'avenir littéraire de la poésie et de la prose judéo-allemande. Il reste que le livre de Pinès est une agréable initiation à tout un monde inconnu du lecteur français. On le lirait avec plus de plaisir encore si l'auteur avait pu faire disparaître les fautes et coquilles trop nombreuses qui déparent un texte d'ailleurs plein de vie et d'entrain.

JULIEN WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LXIII, p. 236, n. 2. — Joseph b. Juda est encore cité, comme me le fait remarquer M. J. Perla, de Mlawa (Pologne russe), par Isaac ibn Gayyath dans ses *Hilchot Pesahim* (éd. Bamberger, p. 90; éd. Zomber, p. 22) : ואמר מר רב יוסף בר מר רב יהודה ראשונים היו זריזים ויודעים ללתות (ר"ל החטין) ולא היו באים לידי המוץ אבל אנו אסור ללתות מפני שבאים לידי המוץ. Or, comme son opinion est citée à côté de celles d'autres Gueonim, à savoir de celles des *Halachot Guedolot* (éd. Varsovie, p. 598 *b* en haut; éd. Hildesheimer, p. 139, avec cette addition : והאידנא שדרו ממתיבתא דאין אנו בקיין ללתות וכו'), de Kohen Cédek et de Haï, Joseph appartient aussi à la même époque et est sans doute identique avec le fils de Yehoudaï. En un autre endroit des *Hilchot Pesahim* du même auteur (éd. B., p. 103; éd. Z., p. 43), on trouve cette citation : ואמר מר רב יוסף בר מר רב האיי האי דקאמרי מניח פרוסה ובוצע וכו'. Comme on ne connaît pas de fils à Haï, il est naturel de supposer qu'il faille lire ici aussi בר מר רב יהודה, au lieu de בר מר רב האיי. — *S. Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE SACRIFICE D'ISAAC

ET LA MORT DE JÉSUS

Il y a parallélisme entre la vertu de la mort de Jésus, d'après la théologie chrétienne, et celle du sacrifice d'Isaac — ou *Akèda*[1] — d'après le Rituel des prières de la Synagogue et les enseignements des rabbins : mort et sacrifice, librement acceptés, ont une puissance rédemptrice.

Est-ce là simple hasard, et si la rencontre n'est pas fortuite, lequel, du christianisme ou du judaïsme, a réagi sur l'autre ?

Qu'il faille écarter le hasard, inutile de le démontrer. Si les deux religions étaient nées simultanément aux deux extrémités du monde, cette solution serait plausible, et il faudrait attribuer l'analogie à l'unité de l'esprit humain, dont la faculté d'invention n'est pas inépuisable et qui, en face des mêmes problèmes, s'avise des mêmes réponses. Mais, le christianisme n'étant qu'un rameau du judaïsme, la ressemblance doit avoir une autre cause. Celle-ci semble à fleur de terre : issue de sa devancière, la nouvelle religion, sous ce rapport aussi, se rattache à l'ancienne. Il y a eu simple transposition, greffe sur la mort de Jésus de la conception qu'avait fait naître le sacrifice d'Isaac.

Mais, pour l'affirmer, il faudrait être sûr de l'existence de cette idée au moment où le rameau s'est détaché du tronc. Or, les témoignages irrécusables ne sont que du IIIe siècle. Aussi Geiger a t-il

1. « Action de lier » On appelle de ce nom la scène du Moria et le chapitre de la Genèse qui la raconte. Au moyen âge, ce terme désigne aussi les compositions synagogales qui célèbrent le sacrifice d'Isaac. Mais, avec un sens très fin de la signification de cette scène dans la théologie juive, les liturgistes ont rangé sous la même rubrique des morceaux qui exaltent et invoquent le martyre d'Israël, dont le sacrifice d'Isaac n'est que le symbole.

pu soutenir et faire adopter généralement qu'ici la Synagogue était tributaire de l'Église. L'échange se serait produit en Babylonie, par l'intermédiaire des sectes syriennes, puissantes en ce pays.

Ayant engagé un de mes élèves à reprendre l'examen de cette question, j'ai dû, cela va sans dire, l'étudier de mon côté, et quelle n'a pas été ma surprise, au fur et à mesure que se déroulaient et s'enchaînaient les textes, de voir s'écrouler la construction du savant allemand !

La constatation offre quelque intérêt et pour l'histoire du Rituel synagogal et pour celle de la théologie chrétienne.

I

Le Rituel de *Rosch Haschana* (ou Nouvel An) contient le paragraphe suivant :

« Notre Dieu et Dieu de nos pères, accorde-nous un souvenir favorable, et du haut des cieux pense à nous pour le salut et la miséricorde. Souviens-toi, en notre faveur, ô Eternel, notre Dieu, de l'alliance, de la bienveillance et du serment que tu as jurés à notre père Abraham sur le mont Moria. Considère la scène du sacrifice (*Akèda*), alors qu'Abraham lia son fils Isaac sur l'autel, étouffant sa tendresse pour accomplir ta volonté d'un cœur sincère. Puisse, de même, ta miséricorde étouffer ton courroux envers nous, et que, par ton immense bonté, ta colère se détourne de ton peuple, de ta ville et de ton héritage ! Accomplis pour nous, Eternel, notre Dieu, la promesse que tu nous as faite dans ta Loi par ton serviteur Moïse, en ces termes : « Je me souviendrai en leur faveur de l'alliance faite avec leurs ancêtres, que j'ai retirés du pays d'Égypte à la face des nations pour être leur Dieu, moi l'Éternel[1]. » Tu te souviens, en tout temps, de tout ce qui tombe dans l'oubli, car il n'y a pas d'oubli devant ton trône glorieux. Souviens-toi aujourd'hui du sacrifice d'Isaac en faveur de sa postérité. Sois loué, Éternel, qui te souviens de l'alliance. »

Dans cette prière, Israël demande donc que le mérite du sacrifice d'Isaac rejaillisse sur lui, pour le sauver des conséquences de ses fautes. De même qu'Abraham a étouffé sa tendresse pour obéir à la volonté divine, que Dieu refoule son courroux légitime envers son peuple !

1. Lévit., 26, 45.

Cette conception n'est pas propre au Rituel, elle était exploitée communément dans la prédication.

Ainsi s'exprime R. Yohanan, rabbin palestinien du IIIe siècle, en faisant parler Abraham :

« Maître des mondes, lorsque tu m'as ordonné de prendre mon fils unique, j'aurais pu te répondre : « Hier, tu me disais que c'est par Isaac que sera constituée ma postérité (Gen., 21, 12), et aujourd'hui tu me demandes de l'immoler ! Mais, loin d'agir ainsi, j'ai étouffé ma tendresse pour accomplir ta volonté. Que ce soit un effet de ta grâce, ô mon Dieu : lorsque les descendants d'Isaac se seront rendus coupables de transgressions et de mauvaises actions, souviens-toi de ce sacrifice et remplis-toi de pitié [1]. »

Ces paroles de Yohanan sont rapportées par le Talmud de Jérusalem [2] avec cette variante intéressante :

« ...Lorsque les descendants d'Isaac courront un danger et n'auront personne pour intercéder en leur faveur, sois, toi, leur défenseur ; souviens-toi du sacrifice d'Isaac, et remplis-toi pour eux de pitié. »

C'est de ce texte que s'inspirent le Targoum palestinien et le Pseudo-Jonathan sur Genèse, 22,14 :... « Lorsque les descendants d'Isaac se trouveront dans un temps de danger, tu te souviendras en leur faveur du sacrifice d'Isaac, leur ancêtre, tu pardonneras leurs fautes et les sauveras de tous les dangers. »

Une autre variante du dire de Yohanan comporte une addition qui le met en rapport avec le Rituel de Rosch Haschana. Reproduisant les lignes qu'on vient de lire, la *Pesikta de R. Cahna* (p. 154) et *Vayikra Rabba* (ch. 29) ajoutent : « Tu auras pitié d'eux, et tu changeras, en leur faveur, la justice en miséricorde. Cela, le septième mois, c'est-à-dire à Rosch Haschana. »

La *Pesikta Rabbati* (p. 171 *b*) précise : « Lorsque les descendants d'Isaac seront jugés devant toi en ce jour (de Rosch Haschana), eussent-ils contre eux nombre d'accusateurs, de même que je me suis tu et ne t'ai pas répliqué, ainsi... »

Si l'on en croit la même *Pesikta Rabbati* (p. 167), R. Josué Hacohen b. R. Nehémia aurait dit au nom de R. Houna b. Isaac : « Dieu s'exprima ainsi : Adam que j'avais condamné, je l'ai favorisé cependant en lui laissant un de mes jours [3] ; de même, lorsque vous paraîtrez devant moi le jour de Rosch Haschana pour être

1. *Bereschit Rabba*, 56. Cf. *Psaumes Rabba*, 29, 1.
2. *Taanit*, 65 *d*.
3. Mille ans.

jugés, apportez des schofars ; auriez-vous contre vous quantité d'accusateurs, je me souviendrai du sacrifice d'Isaac et vous acquitterai... »

Au récit de la scène du Moria se rattachent d'autres enseignements aboutissant à la même conception.

Frappé de l'étrangeté du mot אחר « après[1] », qui figure au verset 13 de la narration de la Genèse, R. Youdan b. Simon, rabbin palestinien du IVe siècle, commente ainsi le texte : « Après toutes les générations (à la fin des temps), tes enfants seront *pris* par leurs péchés et empêtrés (הסתבך, de סבך « buisson ») dans les épreuves ; mais finalement ils seront sauvés par les *cornes* de ce bélier, ainsi qu'il est écrit : « L'Éternel Dieu sonnera du cor (Zach., 9, 14)[2]. »

La scène du Moria est, pour ce rabbin, la figure prophétique du drame messianique.

Interprétation analogue de ce verset de la Genèse dans la bouche d'un autre rabbin palestinien, R. Hinena b. Isaac :

« Toute la journée Abraham voyait le bélier embarrassé dans un arbuste, puis s'en dégageant ; ensuite il était pris dans une futaie : il en sortait encore ; enfin il était arrêté dans un buisson et il s'en tirait aussi. Cela signifie, dit Dieu à Abraham, que tes descendants seront embarrassés dans leurs fautes et (pour cette raison) empêtrés dans les empires, qui domineront sur eux, passant de celui de Babylone à celui des Mèdes, de la Grèce à Edom (Rome). Mais sera-ce pour toujours ? demanda Abraham. Non, car finalement ils seront sauvés par les cornes de ce bélier, ainsi qu'il est écrit : « L'Éternel Dieu sonnera du cor[3]. »

Ces deux interprétations, qui sont étroitement apparentées, sont citées, avec le dire de Yohanan, par le rédacteur du Talmud de Jérusalem à l'appui d'une opinion qui est comme la philosophie de ces propos agadiques. Dans le Rituel des jeûnes publics figurent ces mots : « Que celui qui a exaucé Abraham sur le mont Moria nous exauce aussi[4] ! » La formule de l'eulogie finale, qui doit résumer l'objet essentiel de la prière, est : « Béni soit le Seigneur, libérateur

1. On attendrait אחד « un », ce qu'ont lu, d'ailleurs, le Samaritain et la Septante. Onkelos réunit les deux leçons.

2. j. *Taanit*, 65 *d* ; *Vayikra Rabba*, 29.

3. D'après *Bereschit Rabba*, 56, ce rabbin s'exprimait autrement : « Tous les jours de l'année, les Israélites sont pris dans leurs transgressions et empêtrés dans les malheurs. Arrive Rosch Haschana, ils saisissent le schofar, en jouent et Dieu pense à eux et leur pardonne. A la fin, ils seront délivrés par une corne de bélier. »

4. *Mischna Taanit*, 2, 4.

d'Israël. » Il faudrait, disait l'école : « qui a sauvé Isaac ». Mais la formule se comprend néanmoins, ajoutait-on ; elle signifie qu'Isaac ayant été sauvé, c'est comme si tout Israël l'avait été avec lui. Entendez par là : le sacrifice d'Isaac est le gage de la rédemption d'Israël.

Dans cette page du Talmud de Jérusalem le mérite d'Abraham est surtout invoqué pour le salut collectif et final d'Israël. Dans *Vayikra Rabba*, ch. 2, il l'est pour le salut individuel, et non plus seulement de l'Israélite :

« Il est écrit (Lévit., 1, 5) : « On immolera le taureau devant l'Éternel », et si le sacrifice est un bélier : « On l'immolera du côté Nord devant l'Éternel » *ib.*, 11. On a dit à ce propos : Le jour où Abraham lia son fils Isaac sur l'autel, Dieu décréta la loi qui commande d'offrir un agneau le matin, et un autre entre vêpres, pour que, chaque fois que les Israélites offriraient sur l'autel le sacrifice quotidien et réciteraient le verset : « au côté Nord devant l'Éternel », Dieu se souvînt du sacrifice d'Isaac J'en atteste le ciel et la terre : que ce soit un non-juif ou un juif, un homme ou une femme, un esclave ou une servante qui récite ces mots, Dieu se souvient du sacrifice d'Isaac [1]. »

Il serait utile de connaître l'âge de ce morceau ; malheureusement, comme aucun nom propre n'y figure, notre curiosité ne peut être satisfaite. On sait seulement que *Vayikra Rabba* est un des plus anciens Midraschim palestiniens et qu'il n'est pas postérieur au VIIe siècle. Les termes « on a dit » dont il se sert renvoient à une tradition plus vieille que le recueil, tradition qui s'est perdue, d'ailleurs.

L'intention de l'auteur anonyme de ce morceau n'est pas douteuse : le sacrifice journalier d'un bélier, rappelant le bélier offert par Abraham à la place d'Isaac, répète l'action accomplie sur le Moria et vaut à ceux qui le font le mérite du sacrifice d'Isaac. Bien plus, à défaut de l'immolation de la victime, la simple récitation des mots qui visent le rite produit les mêmes effets [2].

Ce qui met hors cadre ce passage, c'est non seulement la réversibilité du mérite de la Akèda même sur les non-juifs, mais encore le rapprochement entre cet événement et le sacrifice journalier. Comme on l'a vu déjà et comme on va le voir plus amplement

1. Reproduit par le *Tanna debè Eliahou Rabba*, 7 (p. 36, Friedmann).

2. C'est un principe talmudique que la récitation ou l'étude des chapitres relatifs aux sacrifices a la même efficacité que l'offrande des victimes ; voir, entre autres, *Vayikra Rabba*, 7 : הואיל ואתם מתעסקין בהם מעלה אני עליכם כאלו מקריבין אותן. Cf. *Menahot*, 110 *a*.

maintenant, la Akèda exerce son influence le jour du Nouvel An.

C'est ce qui s'observe particulièrement à propos de la sonnerie de *schofar* ou cor, à cette fête.

« Si l'on fait la sonnerie avec la corne d'un bélier, dit Abahou, rabbin palestinien du commencement du IVe siècle, c'est pour la raison suivante : Dieu dit : Sonnez du cor d'un bélier pour que je me rappelle en votre faveur le sacrifice d'Isaac, fils d'Abraham, et vous en fasse un mérite comme si vous vous étiez liés vous-mêmes (sur l'autel)[1]. » Le mécanisme de cette opération mystique est analogue à celui de la récitation du chapitre relatif au sacrifice, que nous venons de constater. La cérémonie caractéristique de Rosch Haschana est une sorte de répétition de la scène du Moria.

La Akèda s'associa si étroitement à la fête du Nouvel An, dont elle révélait la portée et expliquait les rites, qu'on en vint à choisir le chapitre de la Genèse racontant l'événement comme lecture synagogale du second, sinon même du premier jour de Rosch Haschana[2].

Un texte ancien veut même que la vertu rédemptrice de la Akèda se soit déjà manifestée; qui plus est, c'est cette vertu qui fit celle du sang de l'agneau pascal : « En voyant le sang de l'agneau pascal, dit Dieu à Israël lors de la sortie d'Égypte, je me souviendrai du sang de la Akèda[3]. »

En établissant un lien entre la Pâque et la Akèda, la Mechilta n'a fait que reprendre une vieille idée qui se trouve déjà dans le *Livre des Jubilés* (ch. 17 et 18).

Le douzième jour du premier mois (Nissan), le ciel est agité par les discours des anges proclamant la fidélité d'Abraham : toujours et quoi que Dieu lui demande, il reste fidèle (נאמן). Là-dessus arrive le prince Mastéma, qui dit à Dieu : Abraham chérit son fils Isaac et se complaît en lui par-dessus tout. Demande-lui donc de l'offrir en holocauste; tu verras alors s'il obéit à ce commandement et s'il est fidèle dans toutes les épreuves. Or, Dieu connaissait la fidélité d'Abraham en toute circonstance, car il l'avait déjà éprouvé maintes fois. Cependant il lui ordonne de se rendre dans le pays « élevé » et d'y offrir son fils en sacrifice. En souvenir de l'heureux événement, Abraham célébra tous les ans une fête consacrée à la joie, selon les sept jours qu'avait duré cet épisode de son histoire. C'est la fête qui était prédestinée pour les Israélites.

1. *Rosch Haschana*, 16 *a*.
2. *Meguilla*, 31 *a* ; cf. *Tossefta Meguilla*, 4, 6 ; j. *Meg.*, 74 *b*.
3. *Mechilta*, 8 *a* (Friedmann).

Or, c'est le troisième jour, c'est-à-dire le 14 Nissan, qu'Abraham était arrivé au Moria et avait lié son fils sur l'autel La Pâque est donc la commémoration du sacrifice d'Isaac.

Sans doute, le *Livre des Jubilés*, dans son dessein de rattacher toutes les fêtes à des scènes de la vie des patriarches, procède parfois sans y regarder de très près. C'est ainsi que la fête des Cabanes rappelle la visite que font une seconde fois à Sara les anges. Mais, ici, à la manière dont l'histoire est traitée, on voit l'importance que l'auteur attribuait à la Akèda. Ce n'est donc pas au petit bonheur qu'il a choisi cet événement pour le rattacher à l'institution de la Pâque.

Un écho de cette vieille tradition s'est conservé peut-être dans *Schemot Rabba*, 15. Là il est dit que c'est en Nissan qu'Isaac est né et qu'il a été lié, et c'est aussi ce mois qui sera celui du salut. L'auteur de ce recueil a travaillé sur une donnée fournie par R. Josué, rabbin de la fin du Ier siècle, lequel dit que, comme le monde, les patriarches sont nés en Nissan, qu'en particulier Isaac est né à Pâque, enfin que les Israélites ont été délivrés une première fois en ce mois et qu'à l'avenir ils le seront de nouveau à la même époque. L'introduction de la Akèda dans ce dire de R. Josué est significative. Elle trahit la fusion de deux traditions analogues.

Ce R. Josué est en discussion avec R. Eliézer, son contradicteur habituel, qui place la création du monde et l'avènement du Messie, non pas en Nissan, mais en Tischri. A leur insu, ces deux Tannaïm sont les défenseurs des deux calendriers qui furent en conflit déjà à l'époque biblique. Si le monde a commencé en Tischri, il est indiqué que l'arrivée du Messie, qui marquera une palingénésie générale, aura lieu à la même époque. Mais si c'est au printemps que le monde a commencé, il y a une raison de plus pour que la nouvelle ère parte du mois du printemps, c'est que ce mois a vu la première libération d'Israël, commémorée par la Pâque. Ce n'est plus du 1er du mois qu'elle partira, mais de la Pâque même.

Le sacrifice d'Isaac, dans ce dernier système, devant être le gage et l'annonce de l'ère messianique, de la rédemption dernière, devait nécessairement s'être produit à la Pâque.

Tout cela témoigne du grossissement donné à la Akèda. Mais rien ne le montre plus que la transposition subie par la Akèda elle-même : comme on l'a déjà vu par la Mechilta citée plus haut, on se représentait le sacrifice comme consommé. Par une hallucination mystique, on parlait de l'effusion du sang d'Isaac, et même de la cendre produite par sa combustion. Ainsi, lors des jeûnes publics,

on sortait la Téba sur la place de la ville, on mettait de la cendre sur la Téba, la tête du Nassi, et celle du Ab-bet-din, et chacun des assistants s'en couvrait aussi la tête [1]. Or, cette cérémonie, d'après R. Samuel b. Nahman, rabbin palestinien du IIIe siècle, avait pour but de rappeler le mérite d'Isaac, « comme si la cendre d'Isaac avait été mise en tas sur l'autel [2] », ou comme dit R. Hanina (ou R. Hama b. Hanina, tous deux Palestiniens), pour que Dieu se souvienne de la *cendre* d'Isaac [3]. Cette *cendre d'Isaac*, dit encore un rabbin palestinien, Isaac Napha, les Juifs revenus de Babylone l'ont vue, et c'est elle qui leur a indiqué l'emplacement de l'autel [4]. Samuel, le grand docteur babylonien du IIIe siècle, parle également de la cendre d'Isaac et de sa vertu, à propos de la peste qui sévit sous le règne de David. I Chroniques, 21, 15, dit à ce sujet qu'au cours des ravages exercés par le fléau, « Dieu *vit* et se ravisa ». Le verbe *vit* étant sans complément, chacun s'ingéniait à combler la lacune. Or, d'après Samuel, ce que Dieu vit alors, ce fut la cendre d'Isaac [5]. Autrement dire : Dieu pardonna en considération du sacrifice d'Isaac.

Un des textes talmudiques les plus curieux — et malheureusement les plus laconiques — attestant l'exaltation du mérite de la Akèda est celui de la *Tossefta* (*Sota*, 6, 5), rapportant ces mots de R. Schimon b. Eléazar (ou b. Menassia, l'un et l'autre du IIe siècle) : « Tout le Psaume VIII vise la Akèda (ou, d'après une variante : Isaac, fils d'Abraham) [6]. » Or, de quoi parle ce psaume? De la grandeur de l'homme, que Dieu a fait presque son égal.

Ce texte tant soit peu énigmatique est commenté par celui ci : « Lors de la création, les anges dirent à Dieu : « Qu'est-ce que l'homme que tu penses à lui, le fils d'Adam, que tu s'en soucies... » (Ps., 8, 5). Dieu leur répondit : « Vous verrez le père égorgeant son fils et le fils se laissant égorger pour sanctifier mon nom [7]. »

On appelle aussi Isaac, en raison de la Akèda *l'hostie parfaite* (עולה תמימה) [8]. Il est l'expiateur des péchés d'Israël [9].

1. *Mischna Taanit*, 3, 1.
2. j. *Taanit*, 65 *a*. Dans *Vayikra Rabba*, 36, les interlocuteurs sont R. Berechia et les rabbins, tous Palestiniens.
3. *Taanit*, 16 *a*.
4. *Zebahim*, 62 *a*.
5. *Berachot*, 62 *b*. Samuel rapproche ce verbe *voir* du même verbe employé à propos d'Isaac : « Dieu *verra* l'agneau. »
6. לא נאמרה פרשה זו אלא כעינין עקידה.
7. *Tanhouma*, *Vayèra*, 18.
8. R. Hoschaya, rabbin palestinien, *Bereschit Rabba*, 64. Le *Midrasch Hagadol*, p. 401, ajoute : hostie parfaite, consacrée pour toujours, ונתקדש קדושת עולם.
9. *Cant. Rabba*, 1, 14, הכופר, שמכפר עונותיהם של ישראל.

On comprend mieux ainsi la faveur avec laquelle fut traitée par l'imagination des prédicateurs la scène du Moria. On insiste à l'envi sur la grandeur du sacrifice accepté par Abraham comme par Isaac, sur la préméditation de leur soumission à la volonté divine.

« Abraham, dit un rabbin anonyme, prit les bois de l'holocauste [et les plaça sur Isaac], qui les portait comme celui qui porte sa croix sur son épaule. Ils marchaient de concert, l'un pour lier, l'autre pour être lié ; l'un pour égorger, l'autre pour être égorgé [1]. » Leur bonne volonté était égale.

« Samaël, se présentant devant Abraham, lui dit : Vieillard, as-tu perdu le sens? Ce fils que tu as eu à l'âge de cent ans, tu vas l'égorger ? — C'est pour cela que Dieu me l'a donné, répondit Abraham. — Voyant qu'il ne pouvait avoir raison de lui, Samaël s'adressa à Isaac : Fils de la malheureuse, dit-il, ton père va t'égorger! — Je le sais, répondit Isaac, et m'y soumets [2]... »

D'après R. Isaac, rabbin palestinien du IIIe siècle, Isaac disait : Je suis jeune et crains de trembler à la vue du couteau ; aussi je te troublerai. Peut-être l'acte ne sera-t-il pas accompli selon les règles et ne comptera-t-il pas pour un sacrifice. Attache moi donc fortement. Abraham, entendant ces mots, sanglotait, et ses larmes ruisselaient sur les yeux d'Isaac. Et cependant il accomplissait joyeusement l'ordre de son Créateur. Les anges eux-mêmes, réunis par troupes, s'étonnaient de ce spectacle [3].

Au surplus, la Akèda n'est-elle la raison d'être du choix de Jérusalem pour l'emplacement de l'autel? Aux yeux des prêtres comme du peuple, avant la destruction du Temple, la scène du Moria était le titre de sainteté du sanctuaire vénéré de tous. La Bible déjà porte témoignage de cette conception (II Chron., 3, 1). Elle était classique au temps de Josèphe. (*Ant.*, I, 226.)

Le mérite particulier d'Isaac est mis surtout en lumière par Samuel b. Nahman, dans son interprétation d'Isaïe, 63, 16 : « Tu es notre père, car Abraham ne nous connaît pas et Israël nous ignore. C'est toi, Seigneur, qui es notre père. » Prenant prétexte de l'absence du nom d'Isaac dans ce verset, le rabbin imagine la scène suivante. Dieu révèle à Abraham les péchés de ses enfants. « Qu'ils soient punis », répond Abraham. Dieu fait ensuite la même communication à Jacob et entend la même réplique. Le Sei-

1. *Bereschit Rabba*, 56.

2. *Ib.* La tentative de Satan est autrement contée dans *Sanhédrin*, 89 *b*, par R. Schimon b. Abba. R. Yosè b. Zimra parle aussi, comme le Livre des Jubilés, du défi de Satan prononcé devant Dieu (*ib.*).

3. *Ib.*

gneur s'adresse alors à Isaac, qui lui riposte : « Ce sont tes enfants, à toi. Pardonne-leur donc à tous. Si tu n'y consens pas, partageons-nous les pécheurs; j'en prendrai la moitié. Accepte la totalité, diras-tu ? En effet, telle est mon intention ; ne t'ai-je pas offert ma vie (הא קריבית נפשי קמך) ? » A ces mots, les enfants d'Israël s'écrièrent : « C'est toi (Isaac) qui es notre père. » « Non, leur répondit Isaac, ne me louez pas, mais réservez vos hommages à Dieu. » Là-dessus, les Israélites dirent : « C'est toi, Seigneur, qui es notre père [1]. »

Nous arrêtons ici ces citations, que nous pourrions multiplier. Elles s'accordent toutes à magnifier la soumission joyeuse du père comme du fils. Mais ce qui en fait le prix, c'est qu'elles nous attestent la popularité de ces récits. En effet, comme on a pu le constater, ces broderies ne sont pas l'invention de quelque rabbin postérieur ; elles apparaissent déjà dans le *Livre des Jubilés*, bien antérieur à l'ère chrétienne. Or, comme les rabbins ignoraient l'existence de ce livre, il faut qu'ils aient puisé dans le fonds du peuple.

Ainsi donc, tout concourt à mettre en relief l'importance prise avec le temps par la Akèda, exaltée au plus haut degré et invoquée pour sa vertu propitiatoire ou expiatoire [2].

II

Est-il possible maintenant d'assigner une date à l'introduction de cette conception dans la théologie juive ?

Geiger n'hésite pas à la fixer : c'est le IIIe siècle après l'ère chrétienne. La Akèda avec son cortège d'idées mystiques est un emprunt fait, en Babylonie, à la théologie chrétienne, sous l'influence des sectes syriennes de cette région. A un Jésus, fils de Dieu, offrant sa vie pour la rédemption de l'humanité, on opposa un fils de patriarche que son père fut prêt à immoler. Sans doute,

1. *Sabbat*, 89 *b*. Nous ne faisons pas état du *Midrasch Hagadol*, 321, qui raconte : « Comme Abraham sanglotait et s'arrachait les cheveux, Isaac lui dit : Mon père, ne t'afflige pas et accomplis sur moi la volonté de ton Père céleste. Dieu veuille que mon sang serve d'expiation pour Israël ! » Ce Midrasch yéménite se distingue, comme on sait, par beaucoup de données qui datent du moyen âge.

2. Un texte veut même qu'à la Akèda soit due la résurrection des morts, בזכות יצחק שהקריב עצמו על גבי המזבח עתיד הקב"ה להחיות מתים, *Pesikta de R. Cahana*, p. 200 *b*. Mais, comme je l'ai montré (*Revue*, LXIII, 129), le chapitre où figure cette phrase n'appartient pas à l'ouvrage.

le sacrifice ne fut pas consommé ; sans doute encore il ne fut pas offert pour l'expiation des péchés des hommes ; mais c'était quelque chose d'approchant, et Israël pouvait revendiquer le mérite d'un de ses ancêtres pour couvrir ses péchés.

Voici sur quoi s'appuie cette thèse. Le vieux Judaïsme ne connaît aucunement ce mérite transmissible de la Akèda. La Bible même ne parle de cet épisode que dans la Genèse. La Mischna n'y fait aucune allusion ; elle ne rappelle que le danger couru par Isaac en cette circonstance et l'exaucement de la prière d'Abraham. Le schofar est si peu destiné à commémorer à Rosch Haschana le bélier offert par Abraham que, pour cette solennité, il doit être fait d'une corne de chamois ou que, d'après un autre docteur, ce peut être une corne de vache ; c'est les jours de jeûne public qu'on emploie un cor fait d'une corne de bélier. Il est vrai qu'un rabbin exige pour Rosch Haschana une corne de bélier, mais c'est pour des raisons qui n'ont rien à faire avec la Akèda. Seul le Talmud de Babylone met en rapport cette corne de bélier avec le sacrifice d'Isaac. C'est la première fois qu'apparaît un lien entre la scène du Moria et la fête de Rosch Haschana. Cette conception, proprement babylonienne, est entrée dans le Rituel de cette solennité, dont le développement a pour auteur Rab, le premier chef d'école de la Babylonie. C'est en Babylonie également que fut adoptée la lecture de la Akèda pour le premier jour de Rosch Haschana, contrairement à la prescription de la Mischna, qui assigne à ce jour la lecture du chapitre relatif à la naissance d'Isaac. En Palestine, c'était seulement le second jour, célébré exceptionnellement dans ce pays, qu'à l'office on lisait la Akèda.

Œuvre tardive de la Babylonie, le paragraphe du Rituel de cette fête qui traite du sacrifice d'Isaac doit donc être aujourd'hui éliminé du livre des prières juives[1].

Il serait de mauvaise critique d'attribuer aux préoccupations réformatrices de Geiger, hostile à toute idée de rédemption, l'esprit qui a présidé à cette construction historique, mais il est indubitable qu'elles y ont contribué. Autrement le savant auteur aurait mis moins de hâte dans l'examen des textes et vraisemblablement serait arrivé à des résultats tout différents.

De ces divers arguments, certains paraissent de véritables gageures. Ainsi, la thèse principale que la Babylonie serait responsable de l'emprunt de l'idée au christianisme. Il se trouve justement que ce sont surtout des rabbins palestiniens qui l'expriment, comme

1. *Jüdische Zeitschrift*, X, 168 et suiv.

on l'a vu par ce qui précède. Ni R. Yohanan, ni R. Youdan, ni R. Abahou, ni Hinena b. Isaac, ni Samuel b. Nahman, ni Isaac Napha, ni Schimon b. Eléazar ou Schimon b. Menasia ne sont Babyloniens. En outre, de ces rabbins palestiniens il en est qui sont bien antérieurs à Rab, le soi-disant auteur de l'emprunt. Geiger a été hypnotisé par la notice du Talmud attribuant à Rab la paternité du Moussaf de Rosch Haschana. Nous dirons plus loin ce qu'il faut penser de ce renseignement.

Plus sérieuse en apparence est l'objection tirée de l'emploi dans le Temple d'une corne de chamois, au lieu d'une corne de bélier, qui aurait été de rigueur si l'on avait établi un lien entre la sonnerie de Rosch Haschana et le souvenir de la Akèda. Mais l'argument trahit une certaine naïveté. Personne n'a jamais prétendu que de tout temps le choix de l'instrument employé dans le Temple ait été déterminé par cette préoccupation théologique. Il est évident que l'emploi de cet instrument pour l'office de Rosch Haschana a précédé la théorie rabbinique et que les docteurs n'auraient pas osé, en vertu de leur interprétation du rite, en modifier la nature à l'intérieur du Temple. Geiger n'a pas remarqué que la Mischna qu'il invoque (*Rosch Haschana*, 3, 3) est relative au Temple. L'objection n'aurait une portée — et encore — que si elle visait le culte synagogal.

D'ailleurs, la tradition n'était pas bien fixée même sur l'usage du Temple. D'après R. Yehouda, on s'y servait d'une corne de bélier à Rosch Haschana ; c'est pour le jubilé qu'on employait une corne de chamois (*ib.*, 5, et *Tossefta*, 3, 3).

Que si, d'autre part, un rabbin permet *à la rigueur* (אף), pour le culte synagogal, l'usage d'une corne de vache, c'est évidemment parce qu'il attache la plus grande importance au rite lui-même, c'est-à-dire à la sonnerie, et non à son interprétation. Cela ne contredit en rien l'existence de l'interprétation du rite tel qu'il était pratique d'ordinaire.

L'argument tiré du choix de la péricope du Pentateuque pour Rosch Haschana ne résiste pas non plus à un examen attentif. Il est vrai qu'en ce jour, en Palestine, on lisait le chapitre בחדש השביעי[1] relatif à la fête. Mais c'était tout naturel. C'était conforme au principe qui préside au choix de ces péricopes : on prenait pour les fêtes et les sabbats extraordinaires les paragraphes du Pentateuque visant expressément ces solennités. La lecture de ces morceaux spéciaux à la synagogue a même précédé l'institution de

1. Lévit., 23, 24 et suiv.

celle des autres sections. La préférence accordée au chapitre בחדש השביעי pour Rosch Haschana ne préjuge donc rien en ce qui a trait à l'importance attribuée à la Akèda; elle ne la contredit aucunement.

Il faut plutôt s'étonner que la règle rituelle ait pu, avec le temps, être abolie. D'après la Tossefta (*Rosch Haschana*, 4, 6), au lieu de ce paragraphe, on lisait וה' פקד את שרה[1]. Elle cite l'ancien usage comme une tradition divergente : ויש אומרים. La pratique babylonienne était conforme à la relation de la Tossefta, quoique les Midraschim palestiniens et même la Masséchet Soferim ne connaissent que l'ancien usage. Le Talmud palestinien atteste, comme la Tossefta, la lecture de וה' פקד את שרה, sans lui donner toutefois la première place.

Cette péricope a pu être adoptée parce que les mots du début « Et Dieu se souvint » sont une illustration et un commentaire du nom de la fête יום הזכרון « jour du souvenir[2] ». Mais on ne saurait se soustraire à un rapprochement suggestif: la Akèda est la suite immédiate de ce chapitre. Or, nous ne savons pas où s'arrêtait la péricope. Peut-être embrassait-elle également la Akèda, qui était la partie essentielle. Quand, donc, le Talmud de Babylone (*Meguilla*, 31 *a*) déclare que « maintenant que la fête dure deux jours et, par conséquent, nécessite deux péricopes, on lit, le premier jour, וה' פקד et, le second, la Akèda », peut-être entend-il simplement que l'on coupe en deux la section commençant par וה' פקד.

Que cette hypothèse soit fondée ou non, il importe peu ; il nous suffit que le choix de בחדש השביעי n'implique nullement l'inexistence dans les temps anciens de l'interprétation théologique de la Akèda.

En réalité, le pivot de l'argumentation de Geiger est l'affirmation du Talmud palestinien que la partie propre au Moussaf de Rosch Haschana aurait pour auteur Rab, le célèbre rabbin babylonien du IIIe siècle, connu justement pour la part qu'il prit à l'élaboration et à la fixation du Rituel des prières. Sur ce point, Geiger est l'interprète de l'opinion commune, aucun savant ne met en doute, en effet, les droits de paternité de Rab sur cette prière, qui forme le point de départ de la présente étude.

Or, nous croyons pouvoir démontrer l'erreur de cette opinion universelle, fondée sur une fausse interprétation des termes du Talmud palestinien.

1. Genèse, 21, 1 et suiv.

2. פקד = זכר, פקדונות כזכרונות. *Tossefta Rosch Haschana*, 4, 7; *Rosch Haschana*, 10 *b*-11 *a*.

Le Schemoné Esré de Rosch Haschana, comme on le sait, renferme un premier morceau spécial. Le fidèle y demande à Dieu de manifester son règne par la soumission de tous les hommes à sa volonté, par la gloire de ses adorateurs, par l'avènement du fils de David, par la destruction du mal et la disparition de toute méchanceté. Ce couplet reflète les idées qui avaient cours longtemps avant la destruction du Temple, alors que les Juifs n'avaient pas eu encore à souffrir de l'oppression romaine[1]. Par la suite, l'avènement de l'ère messianique a été surtout envisagée comme celui de la revanche nationale.

Ce paragraphe du Schemoné Esré de Rosch Haschana a pour suite et pendant[2], dans le Moussaf, trois morceaux d'assez grande étendue[3].

Le premier célèbre Dieu sous ses attributs de roi, implore l'avènement du règne de Dieu, qui sera la fin de l'idolâtrie, la régénération du monde par le gouvernement de Dieu, l'accord de tous les hommes dans l'invocation d'un seul et même Dieu, le retour des méchants et la soumission de l'humanité entière à l'autorité divine. Ces vœux sont confirmés par des versets qui représentent Dieu sous son aspect de roi. Suivant la règle du genre, la tirade se termine par la reprise de la prière : que Dieu fasse apparaître son règne !

Le deuxième paragraphe, abstraction faite du morceau : « Ce jour est le commencement de ton œuvre », montre Dieu se souvenant du mérite des patriarches, et en particulier de la Akèda : que Dieu s'en souvienne encore aujourd'hui et qu'il fasse découler toute la vertu de ce mérite pour le salut d'Israël !

Enfin, dans le dernier morceau, Dieu est invoqué comme celui qui s'est manifesté au milieu des sonneries du schofar : qu'il se manifeste à nouveau par la trompette de l'affranchissement, la réunion des tribus et son retour à Jérusalem !

Ces trois couplets forment un ensemble homogène, de caractère nettement et exclusivement messianique. Le deuxième s'éclaire par sa comparaison avec le premier paragraphe du Schemoné Esré

1. Voir, entre autres, *Psautier de Salomon*, 17 ; Hénoch, 90, 32, 35 ; 2 Baruch, 73, 4 ; Testament de Lévi, 18, interprètes des Prophètes. Geiger, lui-même, a fait remarquer la similitude de certains termes techniques de ce morceau avec les parties très anciennes du Schemoné Esré, *Jüd. Zeitschrift*, VII, 168.

2. L'auteur du *Colbo* et Aboudraham ont déjà fait remarquer le parallélisme de ces deux morceaux.

3. Appelés, le premier מלכיות *Malchouiot* (de מלך, roi), le second זכרונות *Zichronot* (de זכרון, souvenir), שופרות *Schofarot* (de שופר, cor). Ces termes désignent aussi particulièrement les séries de versets qui sont insérés dans ces compositions.

ordinaire, qui en est le plus ancien. Là, le souvenir du mérite des patriarches a pour conséquence la venue du libérateur suprême וזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם. Notre morceau de Rosch Haschana n'est qu'un développement de la même idée ; le mérite de la Akèda est la forme la plus éclatante de celui des patriarches.

Qu'on ne s'étonne pas de cette imitation d'une ancienne formule : c'est justement le propre et la marque de la deuxième couche des prières synagogales d'être une paraphrase des formules plus anciennes. C'est ainsi que, même dans le Schemoné Esré ordinaire, l'espérance messianique, d'abord simplement indiquée, est développée dans un groupe subséquent de bénédictions. Or, ce deuxième stade du Rituel n'est certainement pas postérieur au Ier siècle de l'ère chrétienne.

L'unité de cette trilogie du Moussaf de Rosch Haschana est rompue, il est vrai, par l'introduction, dans le deuxième morceau, d'un élément nouveau : Rosch Haschana est l'anniversaire de la création du monde et, en ce jour, Dieu juge chacun des mortels. Il ne s'agit plus du salut collectif d'Israël, mais du sort de l'individu. Cette nouveauté, qui ne se raccorde aucunement avec le contexte, a tous les caractères d'une addition.

Or, on ne l'a pas encore remarqué, ce que les sources anciennes citent comme étant l'œuvre de Rab, c'est *uniquement cette addition*[1]. Ce n'est pas là un simple hasard.

Il n'est donc pas douteux que Rab n'est que le reviseur d'une prière ancienne et que seule lui appartient en propre l'intercalation de la tirade sur Rosch Haschana anniversaire de la création.

Les arguments se pressent pour appuyer cette conclusion.

Si Rab est l'auteur des morceaux qui caractérisent le Moussaf de Rosch Haschana, il faut s'attendre à voir sa pensée reparaître dans le Talmud de Babylone, qui dépend quelque peu de lui. Or, *jamais* il n'y est fait la moindre allusion. Bien mieux, à lire ce recueil, et spécialement le traité consacré à la fête de Rosch Haschana, on ne croirait pas que jamais l'espérance messianique ait été associée à cette solennité ; jamais le Nouvel An n'est mis en relation avec l'avènement du règne de Dieu. Le Talmud palestinien, qui cepen-

1. j. *Rosch Haschana*, 57 *a* ; *Aboda Zara*, 39 *c* : (ou דתני בתקיעתא דרב) (דבי רב זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב ועל הנדונות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשלום איזו לרעב ואיזו לשובע ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות. *Vayikra Rabba*, 29, et *Pesikta*, 150 *a*, reproduisent ce texte ; *Tanhouma*, *Haazinou*, 4, l'écourte. Dans le Talmud babylonien le nom de Rab n'est pas prononcé et le morceau, *dit d'introduction récente*, est cité de la même façon : כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך וכו'.

dant cite les *Tekiata* de Rab, ne sait rien non plus des espérances et souhaits éveillés par cette fête. Le silence des deux Talmuds n'a qu'une explication, c'est que les écoles de Babylonie et de Palestine avaient perdu le sens de l'antique conception attestée uniquement par le Rituel des prières de Rosch Haschana.

Faut-il s'étonner de cet oubli quand on voit, dans le premier tiers du IIe siècle, le fameux Akiba montrer qu'il n'entend plus rien à la signification de ces prières ?

Pour ce rabbin, les fêtes sont des moments propices à l'obtention de certaines bénédictions du ciel. Les rites qui les distinguent ont, en quelque sorte, une vertu sur la volonté divine, vertu en sympathie avec leur nature. C'est ainsi, par exemple, que la libation d'eau qui était propre à la fête de Souccot avait pour but et pour effet d'attirer les pluies nécessaires à la culture. Rosch Haschana est également un moment propice, et ses rites doivent exercer une action analogue. La récitation des prières dites Malchouiot, Zichronot et Schofarot, dont le caractère messianique ne fait pas doute, s'explique, d'après Akiba, de la manière suivante[1] : « Récitez les Malchouiot pour faire régner Dieu sur ses créatures (d'après une variante : sur vous-mêmes) ; les Zichronot afin que votre souvenir paraisse devant lui pour votre bien ; les Schofarot pour que votre prière monte avec bruit devant lui[2]. » La prière prend ainsi une forme individuelle ; ce n'est plus la nation qui implore Dieu pour son avenir, mais le fidèle, qui poursuit son salut personnel. L'explication d'Akiba est une explication désespérée, qui trahit l'embarras provoqué par un rite devenu inintelligible.

D'après un autre texte[3], c'est un autre rabbin, du IIe siècle également, qui s'exprime ainsi pour rendre compte de l'ordre dans lequel se succèdent ces prières : « Il faut d'abord reconnaître la royauté de Dieu, puis l'implorer pour qu'il se souvienne de nous, et cela au moyen du schofar de l'affranchissement. » R. Nathan pense peut-être à la nation, et non à l'individu. Dans ce cas, il resterait fidèle à la conception primitive qui est au fond de ce rite. Mais les termes ne sont pas très précis et ne désignent pas sûrement l'espérance messianique. Si, au contraire, il s'adresse à chaque fidèle en particulier, il y aurait disparate entre la fin, le

1. C'est peut-être en se fondant sur cette interprétation qu'on a introduit les *Zichronot* et les *Schofarot* dans le Rituel des jeûnes publics (*Mischna Taanit*, 2, 1). Il ne viendra à l'esprit de personne que ces morceaux aient passé de ce Rituel à celui de Rosch Haschana.

2. D'après la *Tossefta Rosch Haschana*, 1, 12.

3. *Sifrè*, I, 77.

schofar de l'affranchissement, qui ne peut viser que l'ère messianique, et ce qui précède, et il faudrait mettre cette inconséquence sur le compte de la survivance de l'ancienne notion[1].

L'embarras éprouvé par l'un ou l'autre de ces rabbins du IIe siècle atteste déjà l'antiquité de ces prières de Rosch Haschana. Mais il est permis de préciser davantage la date de l'introduction de ce Rituel. Cette date ne peut pas être postérieure au Ier siècle, puisque les écoles de Schammaï et de Hillel discutent sur le nombre de ces prières à dire le Nouvel An, quand ce jour coïncide avec le samedi[2]. Il y avait donc accord entre elles sur ce nombre dans les cas ordinaires, et il y avait accord aussi, cela va sans dire, sur le principe même de la récitation de ces morceaux.

On a essayé de diminuer la portée de cette donnée, mais en vain[3]. La controverse des deux écoles rivales atteste indubitablement l'existence du rite, et ce rite, il est impossible de l'expliquer autrement que comme l'expression de l'espérance messianique.

Ne posséderait-on pas ce renseignement qu'il faudrait inférer la même conclusion d'une discussion entre deux rabbins du premier tiers du IIe siècle, R. Akiba et R. Yohanan b. Nouri[4]. Leur différend porte sur l'endroit où s'insère le paragraphe des Malchouiot, mais nullement sur l'obligation de réciter les Malchouiot, les Zichronot et les Schofarot.

Ces trois morceaux sont constitués principalement de versets, et l'officiant avait toute latitude pour le choix de ces extraits. On pourrait donc dire que seule la récitation des versets était obligatoire, sans le cadre qui les entoure et qui, dans le deuxième groupe, comporte la Akèda. Mais nous voyons que déjà à l'époque d'Akiba[5] ces morceaux sont appelés *bénédictions*, ברכות, c'est-à-dire *prières*. Or, ces mots désignent nécessairement un encadrement. Quant aux versets, indépendamment du fait que ceux que relève le Talmud sont presque entièrement ceux du Rituel actuel, il ne faut pas croire que l'officiant était libre de les choisir à son gré. Il était tenu de se soumettre à certaines règles. Ainsi, il devait emprunter ces versets aux trois catégories de livres de l'Écriture, le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes, et

1. Ce même R. Nathan veut que l'ordre dans lequel se suivent les trois groupes de versets du Moussaf ait été fixé déjà par les « sages », c'est-à-dire les rabbins des temps préhistoriques. (*Ibid.*)

2. *Tossefta Rosch Haschana*, 4, 11 ; *Eroubin*, 40 *a* ; cf. Tos. *Berachot*, 3, 13.

3. F. Rosenthal, dans la 3e édition de Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, p. 471.

4. *Mischna Rosch Haschana*, 4, 5 ; *Sifra*, *Emor*, 11, 3-4.

5. Pareillement la *Tossefta Menahot*, 6, 12.

terminer par un verset des Prophètes[1]. Pourquoi cette faveur réservée à cette dernière catégorie de livres, sinon précisément parce qu'ils renferment les prédictions messianiques ? Pareillement il ne devait prendre que ceux qui intéressent la communauté d'Israël, et non ceux qui expriment seulement des demandes particulières[2]. C'est qu'il ne s'agissait pas du salut personnel, mais du sort de la nation.

Mais, dira-t-on, quelle preuve a-t-on que l'encadrement dont il a été question plus haut soit justement celui qui figure aujourd'hui dans les Rituels de prières ? L'objection est d'autant plus spécieuse que, dans l'organisation du culte synagogal, l'officiant jouissait d'une grande liberté ; seuls étaient fixes le début et la conclusion de la prière, qui en marquaient l'esprit. Bien mieux, nous savons que pendant plusieurs siècles, les ministres officiants étaient seuls à réciter ces paragraphes additionnels[3].

A cette objection, il y a une réponse péremptoire, que nous avons indiquée déjà : si ces prières, avec leur caractère universaliste, n'avaient pas déjà reçu leur forme définitive avant la réaction qui suivit la destruction de la nationalité juive, jamais docteur du Talmud n'en aurait composé de pareilles, car l'esprit qui les anime subit une longue éclipse. Il a fallu le respect qui s'attachait aux formules consacrées par la tradition pour qu'elles aient traversé sans altération la période d'affaiblissement des idées prophétiques.

Ainsi, la discussion de la thèse de Geiger nous a permis de serrer le problème de plus près et d'arriver à une certaine précision : le Rituel des prières de Rosch Haschana existait déjà au Ier siècle de l'ère chrétienne, et comme le morceau relatif à la Akèda en est une partie intégrante, on peut assurer que la doctrine qui l'inspire était déjà populaire à cette époque.

Cette doctrine, il est bon maintenant de la déterminer.

D'après les termes du Rituel, le mérite du sacrifice d'Isaac vaudra à Israël la délivrance finale. C'est une autre forme de la croyance à la vertu du mérite des patriarches, comme nous l'avons déjà dit. Les auteurs des poésies synagogales en ont eu le sentiment exact, car ils ont donné le nom de Akèda à des compositions qui célèbrent parfois, non plus le sacrifice d'Isaac, mais celui des

1. *Mischna Rosch Haschana*, 4, 6.
2. *Rosch Haschana*, 32*b*, passage qui appartenait vraisemblablement à la Tossefta.
3. Von Ginzberg, *Geonica*, II, p. 46-47 ; *Tour*, *Orah Hayyim*, 591.

générations qui se sont immolées pour la gloire de leur Dieu[1].

Comme seuls les péchés d'Israël retardent l'avènement de l'ère nouvelle, le mérite de la Akèda doit avoir pour effet d'expier ces péchés. La Akèda a donc une vertu expiatoire.

Cette vertu joue aussi quand les Israélites sont accablés d'une calamité quelconque, provoquée, comme il va de soi, par leurs fautes.

Associée à la fête de Rosch Haschana, la vertu de la Akèda devait naturellement varier avec les différentes significations données à cette fête. En ce jour, Dieu ne juge pas seulement la collectivité des Israélites, mais fixe le sort de chacun d'eux. La Akèda est donc invoquée par chaque fidèle pour l'expiation de ses péchés individuels. Au fur et à mesure que se reculait l'avènement de l'ère réparatrice pour Israël, il était naturel que le souci du salut personnel prît plus de place dans les préoccupations. Aussi finalement est-ce ce souci qui l'a emporté.

Dans cette évolution de l'idée primitive, il n'y a rien que de naturel et il est inutile pour l'expliquer d'avoir recours à l'hypothèse d'un emprunt. Cet emprunt, d'ailleurs, aurait été contracté avec une singulière gaucherie, car, si l'on avait voulu dresser en face du « fils de Dieu » un fils de patriarche, c'est Isaac toujours qui aurait tenu ce poste. Or, en réalité, c'est plus souvent le mérite d'Abraham qui est célébré et invoqué que celui de son fils.

III

Il est superflu de rappeler la place qu'occupe dans la théologie chrétienne le dogme de la rédemption.

A la vérité, les Évangiles n'en font pas mention ; jamais Jésus ne représente sa mort prochaine comme une expiation volontaire des péchés de l'homme[2]. C'est l'apôtre Paul qui a fait pénétrer cette conception dans le christianisme, dont elle est devenue le centre[3]. Encore est-il à remarquer qu'il ne la mentionne jamais formelle-

1. Ces sortes de compositions ont vu le jour de bonne heure, avant l'Islam probablement puisqu'il en existe une sans rime אתן לבוד דעת. Même, d'après Scherira (קבוצת חכמים, p. 107 ; cf. Zunz, *Synag. Poesie*, p. 138) et Maharil (הלכות קדם, 83), ce morceau aurait été rédigé à l'époque des Amoraïm (רבנן דהוראה).

2. Ce silence est surtout frappant là où l'on attendrait justement cette déclaration, par exemple au moment de sa crucifixion. Les paroles de la Cène n'ont aucunement cette signification.

3. L'apologétique chrétienne cherche en vain à nier cette vérité.

ment dans les discours que lui prêtent les Actes des Apôtres[1]. Par contre, il y revient à différentes reprises dans ses Épîtres authentiques :

« C'est lui que Dieu avait destiné à être une victime expiatoire par la foi en son sang (Rom., 3, 25).

« ...lequel a été livré pour nos offenses et est ressuscité pour notre justification (*ib.*, 4, 25).

« Mais Dieu a fait éclater son amour envers nous en ce que, quand nous étions encore des pécheurs, Christ est mort pour nous. Combien plus étant maintenant justifiés par son sang, serons-nous sauvés par lui de sa colère (*ib.*, 5, 8-9).

« Vous êtes morts à la Loi par le sacrifice du corps de Christ (*ib.*, 7, 4).

« Lui qui n'a pas épargné son propre fils, mais qui l'a livré pour nous tous (*ib.*, 8, 32).

« Je vous ai enseigné ce que j'ai aussi reçu, savoir que Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures (I Corinth., 15, 3).

« ...qui s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au présent siècle mauvais selon la volonté de Dieu, notre Père (Galat., 1, 4).

« ...qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions ensemble avec lui (I Thess., 5, 10). »

La pensée de Paul paraît hésitante : tantôt, c'est Dieu qui livre son fils à la mort, effaçant ainsi le mérite de Jésus ; tantôt c'est celui-ci qui volontairement se sacrifie pour les péchés des hommes ; tantôt, enfin, la mort subie par lui exerce automatiquement son action, sans qu'on prête au fils de Dieu le dessein de s'immoler de propos délibéré dans le but de racheter les mortels des conséquences de leur chute.

Cette indécision s'explique. Comme il est facile de s'en rendre compte à première vue, Paul s'est fait la conception qui lui est chère en se souvenant à la fois du sacrifice d'Isaac — où c'est le père qui joue le rôle essentiel — et du chapitre d'Isaïe relatif au Serviteur de Dieu — où c'est ce personnage mystérieux qui souffre pour son peuple. Ces deux données, se superposant sans se confondre, devaient nécessairement laisser quelque trouble dans l'esprit.

1. Actes, 20, 28, et 13, 38-39, ne sont pas très probants : « Pour paître l'Église qu'il a acquise par son propre sang » ; « C'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée et c'est par lui que tous ceux qui croient sont justifiés de toutes choses dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse. »

Que Paul ait pensé à ces deux passages de l'Écriture, c'est ce que personne ne contestera. Pour la scène du Moria, la référence se trahit dans l'emprunt des expressions de la Genèse d'après la Septante : Rom., 8, 32, τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο — Gen., 22, 16, καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου[1]. Quant au chapitre du Serviteur de Dieu, l'apôtre l'a sûrement en vue quand il dit : « Il a été livré pour nos offenses » (cf. Isaïe, 53, 5 et 8) ; ce sont là les Écritures d'après lesquelles « Christ est mort pour nos péchés [2]. »

En voyant le Messie dans le Serviteur de Dieu il interprète peut-être Isaïe comme certains Juifs de son temps. Il n'est pas impossible, en effet, que des commentateurs aient fait du Serviteur de Dieu le portrait du Messie futur, tandis que la masse du peuple attendait un Messie glorieux[3]. Une survivance de cette antique interprétation se serait conservée dans le Targoum d'Isaïe, qui, s'il n'a été rédigé sous sa forme actuelle qu'au IVe siècle, n'en a pas moins gardé l'esprit de l'exégèse palestinienne des premiers siècles [4]. Cette notion palestinienne se constate encore au IIe ou au IIIe siècle, quoique bien déformée [5]. On serait tenté de citer encore la Pesikta Rabbati, qui en sait long sur le Messie humilié, si l'on ne s'avisait que cet ouvrage, de basse époque, rédigé dans le sud de l'Europe, est farci d'éléments chrétiens.

Mais dans le récit de la scène du Moria l'essentiel manque, à savoir la portée du sacrifice, ou plutôt la récompense indiquée a un tout autre caractère. Au contraire, telle qu'elle est traitée dans le Rituel de Rosch Haschana, et justement dans un morceau messianique, la Akèda prêtait à une comparaison plus suggestive avec la mort de Jésus.

Une fois admis par Paul, le principe de la filiation divine de Jésus,

1. C'est d'ailleurs l'opinion des anciens commentateurs des Épîtres ; voir, entre autres, Origène, *In Genes. Homil.*, 8, 8.

2. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 43 et *passim*, insiste beaucoup sur ce point.

3. L'aveu de Tryphon, dans Justin, n'est vraisemblablement qu'un artifice de polémique, comme le scenario même du dialogue.

4. Seulement le Targoum atteste uniquement que certains cercles juifs voyaient en ce Serviteur de Dieu le Messie. Mais, loin de le revêtir des attributs douloureux que lui prête Isaïe, il en fait un Messie glorieux et transfère ces attributs aux ennemis d'Israël. Au dire d'Origène, les Juifs de son temps prétendaient que le Serviteur de Dieu désigne le peuple juif (*Contr. Cels.*, I, 55).

5. *Sanhédrin*, 98 *b*, des rabbins disent que le nom du Messie sera « le lépreux de la maison de Rabbi », en vertu du verset : « Il a supporté notre maladie, etc. » (Isaïe, 53, 4). *Ib.*, 93 *b*, R. Alexandre dit que le mot והריחו d'Isaïe (11, 2) signifie que Dieu l'a chargé de lois et d'*épreuves* comme d'une meule (ריחים). Il faut aussi rapprocher de ces interprétations la donnée agadique d'après laquelle Josué b. Lévi rencontre le Messie assis au milieu des pauvres qui supportent des maladies. *Sanhédrin*, 98 *a*.

la transposition allait de soi, Dieu prenait la place d'Abraham, et Jésus celle d'Isaac ; en même temps, la vertu rédemptrice du sacrifice d'Isaac passait à la mort du crucifié [1].

Paul, en même temps qu'il fait de Jésus une victime expiatoire, offerte comme rançon des péchés des hommes, le considère aussi comme l'agneau pascal. « Ne savez-vous pas qu'un peu de levain fait lever toute la pâte. Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous deveniez une pâte nouvelle et sans levain, car Christ, *notre Pâque,* a été immolé. C'est pourquoi célébrons la fête, non avec le vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité. » (I Cor., v, 6-8.) Ces mots « car Christ, notre Pâque, a été immolé », ne peuvent avoir qu'un sens : jadis, une fois l'agneau pascal immolé, il ne devait plus y avoir de pain levé, or Jésus a été immolé comme agneau pascal, donc il faut faire disparaître le levain. Paul, en assimilant Jésus à l'agneau pascal, a-t-il pensé que, de même que l'effusion du sang de cet agneau avait détourné des maisons israélites l'ange exterminateur, l'effusion du sang de Jésus a sauvé les hommes de la mort spirituelle, ce n'est pas impossible, encore qu'il n'insiste pas sur cette idée, qui est devenue courante dans Justin [2]. Ici encore, comme on l'a vu, cette exégèse pouvait s'appuyer sur certaines conceptions juives relatives au sacrifice d'Isaac : le sang de l'agneau pascal exerça son action parce qu'il rappelait le sang d'Isaac, et le sacrifice d'Isaac avait justement eu lieu le jour de Pâque.

Au surplus, l'Église chrétienne, dès le IIe siècle, marqua nette-

1. Je laisse de côté l'appui qu'a pu apporter la croyance des Juifs à la puissance expiatoire et propitiatoire du mérite et surtout de la mort des *justes*.

2. « Car la Pâque, c'était le Christ qui fut ensuite immolé... C'est le jour de la Pâque que vous l'avez emmené, et c'est aussi le jour de la Pâque que vous l'avez crucifié : c'est écrit. Et de même que le sang de la Pâque a sauvé ceux qui étaient en Égypte, de même le sang du Christ préservera de la mort ceux qui ont cru en lui » (*Dialogue avec Tryphon*, CXI, 3). « Le mystère de l'agneau que Dieu a ordonné d'immoler comme pâque était le type du Christ. De même, la prescription de faire rôtir l'agneau tout entier : c'était un symbole de la souffrance de la croix dont le Christ devait souffrir. L'agneau, lorsqu'il est rôti, est disposé de manière à figurer la croix : l'une des broches dressée le transperce depuis les membres inférieurs jusqu'à la tête, l'autre au travers du dos et on y attache les pattes de l'agneau » (*ib.*, XL, 1, 3). Jean (19, 33-36) compare aussi Jésus à l'agneau pascal : « Voyant qu'il était déjà mort, ils ne lui rompirent pas les jambes. Or cela arriva afin que l'Écriture fût accomplie : « Aucun de ses os ne sera rompu » (Exode, 12, 46). Est-ce à l'agneau pascal qu'il songe en disant : « Jean Baptiste vit Jésus qui venait à lui et dit : Voilà l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » (1, 29 et 36). Le même doute s'impose au sujet de l'agneau de l'Apocalypse.

ment le lien qui unissait la mort de Jésus au sacrifice d'Isaac. L'Épître de Barnabé, 7, 3, est ainsi conçue : « ...parce qu'il devait offrir en sacrifice pour nos péchés le vase renfermant son esprit, afin que fût accompli l'événement figuré en Isaac offert sur un autel ». Irénée (*Contra hær.*, IV, 5, n° 4) : « Abraham, que sa foi poussait à obéir à l'ordre de Dieu, offrit son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, pour que Dieu, à son tour, lui accordât le bienfait de sacrifier son fils unique et bien aimé pour la rédemption de toute sa postérité. » D'après Tertullien (*Adversus Judæos*, 10), Isaac, conduit par son père comme victime à l'immolation et portant le bois de son sacrifice, préfigure le Christ.

La théologie de Paul, opérant sur la mort de Jésus, s'est donc élaborée dans une atmosphère propice. Elle a trouvé dans les idées juives du temps des matériaux qu'elle n'a eu qu'à mettre en œuvre. Mais ici, comme, par exemple, à propos du péché originel[1], le fonds primitif a subi une sorte de renouvellement, qui en a modifié la structure. Chez les rabbins d'alors, la théologie était reléguée au second plan. En outre, elle avait quelque chose de fluide et d'inconsistant. Paul l'a fait passer de la périphérie au centre et l'a muée en un système rigide. Ce n'était pas pour rien qu'il avait été à l'école des hellénisants : de ses maîtres de la Diaspora il avait pris le goût des spéculations mystico-philosophiques et le besoin d'asseoir ses croyances sur des principes intangibles.

Or, si la croyance en la vertu de la Akèda a servi certainement à fortifier l'espérance des Juifs en la miséricorde divine, elle n'a jamais pu s'élever à la hauteur d'un article de foi et elle n'a aucunement marqué de son empreinte ni la théologie ni la vie. Elle ne s'est jamais détachée de la croyance — celle-là très ancienne et irréductible — à l'influence du mérite des ancêtres.

Avec sa nature passionnée et ardente, Paul, s'emparant de cette donnée, qui éclairait sa conception du monde, en a fait un « mystère » destiné à confondre la raison. Ce fut, pour la doctrine nouvelle, une force, mais aussi une faiblesse. Qu'on lise tous les ouvrages qu'a fait naître de nos jours le dogme de la rédemption[2] ! Réduite à sa plus simple expression, l'idée d'un Dieu s'immolant

1. Voir notre travail, *Le péché originel dans les anciennes sources juives.*

2. Voir J. Rivière, *La Rédemption dans la pensée moderne. Revue du Clergé français*, n°s du 15 avril et du 1er mai 1912.

ou immolant son fils pour la rédemption des pécheurs, c'est la figuration du conflit entre la justice et la bonté divines, conflit se résolvant par le triomphe de celle-ci sur celle-là. Les rabbins représentaient ce mystère d'une façon moins dramatique : Dieu, voulant pardonner, quitte son trône de justice pour celui de la miséricorde. La tragédie, telle que l'a conçue Paul, a plus de grandeur, mais elle prête à des comparaisons avec des mythes connus.

Israel Lévi.

LA FIGUE EN PALESTINE

A L'ÉPOQUE DE LA MISCHNA

(SUITE ET FIN [1])

V. — Espèces de figues.

Le nom de la figue (*ficus carica*) est תאינה [2], pluriel תאנים [3]. Le

1. Voir *Revue*, LXII, 216.

2. La racine تين se trouve en araméen et en hébreu (en arabe et en assyrien c'est un emprunt). L'arabe, l'éthiopien et l'hébreu (Amos, VII, 14) ont pour le fruit la racine بلس ; comp. l'article de Lagarde dans ses *Mitteilungen*, I, 58 et suiv. — [*Hébreu* : תאנה, nom d'unité (comme בטנה, דבלה, חטה, כסמת, כרישה, כרשינה, עדשה, ערבה, פקועה, פשתה, שושנה, שטה, שעורה, שקמה ; Brockelmann, *Grammatik*, § 227), pluriel תאנים. *Punique* : תין, Bloch, *Glossar*, 63 ; Lidzbarski, *apud* Gesenius, 14e éd., *s. v.* ; Thenae, nom de lieu (?), Solms, p. 84. *Assyrien* : tittu (?), Delitzsch, *Handwörterbuch*, 716 (reproductions sur des monuments assyriens, d'après Layard, chez Bonaira, *The flora of the Assyrian monuments*, p. 14). *Syriaque* : ܬܐܬܐ (Sindban, p. 14, l. 12), ܬܬܐ (avec ܬ dur, Nöldeke, *Syr. Gr.*, § 28), pluriel ܬܐܝܬܐ, Bar Bahlûl, éd. Duval, 2028, Sindban, 14, l. 9, 11. *Syriaque christiano-palestinien* : ܬܝܢܬܐ, ܬܝܬܐ, pluriel ܬܝܢܝ, Schulthess, 217 ; Payne Smith, 437, l. 4. *Judéo-araméen* : תְּאֵינְתָא, תְּאֵנְתָא (Pseudo-Jonathan sur Gen., XXII, 3, éd. Ginsburger), תֵּינְתָא, pluriel תאנין, תאניא et תִּינִין, תאיני. *Néo-syriaque* : tinà, Maclean, 315. *Arabe* : تين (à Malte aussi, v. Gesenius, *Maltes. Sprache*, 46), reconnu comme un emprunt par Guidi, *Della sede pr.*, 47, et Frænkel, *Aram. Fremdw.*, 148 (L'arabe *tin* étant reconnu comme tel, toute la combinaison de Lagarde, acceptée par Solms, p. 78 — la culture du figuier provenant du sud-est de l'Arabie — s'écroule. Du même coup tombe la combinaison de la culture du figuier en Égypte avec ce prétendu point de départ de la culture sémitique du figuier (Hehn, 6e éd., 101). — Solms, 52, signale *ti-tin* chez un écrivain chinois de la fin du VIIIe siècle). *Persan* : Ritter, XI, 539 : *indschir* ; Vullers, I, 127 : انجير ; II, 37 : رَش. Syr. B. *Hebr. List*, n° 160, 175, faussement : تين ܬܐܬܐ. Pour κόλλα (ܬܬܐ), n° 189, v. *Z. D. M. G.*, XXXIX, 277. 243 ; ܣܘܟܬ = ܬܐܝܬܐ 298 (tout le passage) σύκη, Löw, p. 390. Bar Bahlûl, éd. Duval, 1321 ; Payne Smith, 2583 : χαμαισύκη Bar Bahlûl, éd. Duval, 859 ; Löw, *ibid.* — Maladie de la figue : συκώδη, σύκωσις ܕܡܘܬ ܬܐܝܬܐ, Bar Bahlûl, 1944 ; Payne Smith, 2583, 2714. — Pour l'arbre et le fruit, la Septante a συκῆ et σῦκον, pour le fruit συκή, συκεών, συκῶν. Dans le Nouveau Testament et dans Josèphe (*Bell. Jud.*, VII, VI, 3), συκῆ désigne l'arbre et σῦκον le fruit. Le mot grec n'est pas d'origine sémitique, comme le suppose Benfey. *Wurzellexikon*, *s. v.* ; v. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter*, 22-23.]

3. Voir les textes plus loin. Le plus souvent תאנים, parfois תאינים (baraïta dans

singulier est souvent employé collectivement [1]. Les particularités botaniques des figues palestiniennes seront indiquées à propos de chaque espèce [2].

Il y avait des figues de grosseur très diverse [3] : mais nos sources ne permettent pas de reconnaître si elles différaient des espèces que nous connaissons [4]. On fait ressortir en général leur grosseur comme considérable [5]. Quant à la couleur, elles étaient, comme les nôtres, rougeâtres [6].

Parmi les différents noms qui s'appliquent aux figues il faut distinguer : *A*, ceux qui désignent les différents stades du développement du fruit, et *B*, ceux qui désignent les variétés botaniques.

A. *Les trois stades du développement* sont indiqués par : 1° פגה ; 2° שיתין נובלות ; 3° תאינה [7].

Le mot פגה désigne primitivement le jeune fruit en général, alors

j. *Scheb.*, I, 33 *c*, l, 14). Pour ce qui est du י après le א, la Bible a partout, au singulier comme au pluriel, la *scriptio defectiva*. Dans les textes non vocalisés, on peut dire d'une manière générale, en ne tenant pas compte des exceptions, que le singulier est orthographié *plene* תאינה, mais le pluriel *défective* (תאנים), sous l'influence du י de la désinence. [Le manuscrit de la Tossefta d'Erfurt (éd. Zuckermandel) n'a que par exception le singulier comme le pluriel sans י. Textes. (ה) תאינה : T. *Ber.*, II, p. 4, l. 3 ; T. *Ter.*, VII, p. 38, l. 26 ; T. *Scheb.*, I, p. 61, l. 29 ; II, p. 63, l. 4 (fausse leçon des éditions pour תבואה) ; T. *Kil.*, IV, p. 78, l. 30 ; T. *Maas.*, II, p. 82, l. 29 ; p. 84, l. 12, 23 ; T. *Bicc.*, II, p. 101, l. 22 ; תאנה : T. *Men.*, IX, p. 526, l. 25 ; T. *Kél. A*, I, p. 570, l. 15 ; תאינים : T. *Dem.*, III, p. 49 l. 17 ; M. *Bicc.*, II, p. 101, l. 27 ; T. *Maas*, *r.*, II, p. 83, l. 5, 17 ; p. 84, l. 21, 23 ; p. 82, l. 29 = T. *Béça*, IV, p. 207, l. 9 ; T. *Soucc.*, II, p. 193, l. 20 ; T. *Ned.*, IV, p, 279, l. 13 ; T. *B. M.*, VIII, p. 388, l. 11 ; IX, p. 392, l. 21 ; T. *Edouy.*, II, p. 457, l. 31 ; תאנים : T. *Péa*, I, p. 18, l. 27 ; T. *Ter.*, I, p. 26, l. 22 ; II, 27, l. 3 ; T. *Sota*, XV, p. 322, l. 19 ; T. *Yoma*, V, p. 189, l. 22. Ces deux orthographes l'une à côté de l'autre : T. *Ber*, IV, p. 9, l. 1. — *Gen. r.*, 13 *i. f.*, p. 126 Theodor : תאנה, variante תאנים : seules les éditions ont תאינה. *Gen. r.*, 31 *i. f.*, p. 287, Arouch et mss. sans י (Le ms. Lowe a incorrectement תאינות, à cause de זמורות ... נטיעות qui précède.]

1. T. *Maas.*, II, p. 83, l. 7, l. 10 : מהן !

2. Pour la Palestine moderne, Bauer, p. 144, énumère treize espèces différentes, dont les noms ne présentent aucune conformité avec les anciens noms hébreux (tout au plus peut-on noter le rapport évident entre سودى et שחורים).

3. T. *Ter.*, III, p. 28, l. 31 : on y distingue la figue דקה, גסה et בינונית.

4. On ne peut pas tirer grand chose d'une indication comme celle de T. *Maas.*, II, p. 83, l. 5 (המצרף שלש תאנים לתוך פיו).

5. j. *Scheb.*, I, 33 *b*, l. 31 : pourquoi prend-on la figue comme exemple ? על ידי שפירותיהן גסין.

6. j. *Maas.*, I, 48 *d*, l. 32 : כל התאנים פיהם מאדימות. Cf. Magerstedt, p. 183.

7. T. *Scheb.*, IV, p. 67, l. 17 et s. On compare à ce développement celui du sein de la femme : פגה, puis ביחל, enfin צמל (שלשה סימנים מלמעלה), *Nidda*, V, 7 ; T. *Nid.*, VI, p. 647, l. 23 (cf. plus haut t. LXII, p. 223, n. 7). Variante כוחל. (C'est une faute d'impression.)

qu'il ne s'est pas encore développé [1]; mais quand il n'est pas précisé par un mot complémentaire, il s'entend uniquement de la figue [2]. Quoique les פגים ne soient pas encore de véritables fruits, mais seulement des rudiments de fruits, épais et bulbeux, dès qu'ils commencent à avoir une apparence mûre, c'est-à-dire rougeâtre [3], on les mange [4]; mais on les considère comme de moindre valeur [5]. Pour en hâter la maturité, on les enduit d'huile sur l'arbre même et on les transperce [6], et, s'ils ont déjà été cueillis, on les met dans la paille [7].

Au stade suivant, les fruits s'appellent שיתין נובלות [8]. Ils ne sont

1. Sur פגה voir la note de Löw plus haut, t. LXII, p. 234-5, où l'on trouvera les textes. Le mot appartient à l'hébreu biblique, Cantique, II, 13, où il faut supposer un singulier פגה'. — Le rapport entre la culture sémitique et la culture grecque donne un certain intérêt aux mots σῦκον et *ficus*; voir la combinaison de Solms, p. 79 et s., surtout la note de Nöldeke qui rejette la combinaison *pagga* = *ficus*, *ibid.*, p. 82.

2. Löw, p. 391. T. *Sabb.*, IV, p. 679, l. 10. Dans T. *Oukcin.* III, 7, p. 687 l. 7, on cite les פגי בוסר [Erreur; lire, avec R. Simson, פגין ובוסר : פגי בוסר est impossible; ce qui serait possible, c'est seulement פגי ענבים, mais ce serait la même chose que בוכר], les פגי סייפות (rudiments de fruits des figues tardives), les פגי הערגסין (poires, *pirus communis*), les פ' הקרסטומלין (sorte de poires, *Crustuminum*), les פ' הפרישין (coings, *Cydonia vulgaris*), les פ' העוזרדין [עוזרדין] (espèce de nefle, *Crataegus Azarolus*). Voir encore j. *Orla*, I, 61 *b*, l. 10 d'en bas : פגי תמרה, et *Sanh.*, 107 *a*, l. 33 : David jouit de Bethsabé comme d'un fruit non mûr (פגה). [Quand, dans l'hébreu de la Mischna, פגה ne désigne pas la figue insuffisamment mûre, le mot doit être précisé par un autre; seul, פגה signifie toujours la figue qui n'est pas mûre.] V. encore j. *Scheb.*, VII, 37 *c*, l. 9 et 13 d'en bas, où il est question d'une sécrétion dite שרף הפגין à côté de שרף העלין et de שרף העיקרין; cf. *Orla*, I, 7 : סרף הפגין. — Ce suc est l'exsudation d'un suc visqueux (זיע), le sucre de la figue; de même pour les grenades, *Pes.*, 24 *b*.

3. *Scheb.*, IV, 7. Cf. plus haut, ch. III (LXII, 223, n. 5).

4. T. *B. K.*, VI, p. 356, l. 13 (פירות גמורים).

5. *Oukcin.* III, 6 (de même בוסר).

6. Voir plus haut, ch. II (LXII, 222, n. 6 et 223, n. 1).

7. T. *Sabb.*, XVI, p. 135, l. 18.

8. T. *Scheb.* IV, p. 64, l. 17, où, d'après Löw, il faut lire, avec j. *Scheb.*, V, 35 *d*, l. 28 d'en bas, שיתין נובכות. Le mot נובלת (T. *Ber.*, IV, p. 9, l. 23) doit toujours être précisé. V. *Dem.*, I, 1; T. *Dem.*, I, p. 45, l. 8, où il est question des נובכות de la תמרה, ce qui est expliqué dans *Ber.*, 40 *b*, l. 42, par בושלי כנרא ou תמרי דזיקא. Cf. *Ber.*, VI, 3; j. *Ber.*, VI, 10 *c*, l. 9; j. *Maas. r.*, I, 48 *d*. Le mot s'emploie absolument surtout pour des dattes : *Tanhouma*, *Bemidbar*, 15; *Nombres r.*, 3 *in in.* : מה התמר הזה עושה תמרים רוטבים ניקלווסין נובלות ועושה סולין. Le nom de ce stade du développement vient de la tendance qu'ont alors les fruits de tomber de l'arbre. La racine נבל « se flétrir », est biblique (Is., XXXIV, 4. נובלת מתאנה) — Quant à שיתין, l'étymologie est obscure : *Dem.*, I, 1; T. *Dem.*, I, p. 45, l. 8-9; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 27 d'en bas (*Eroub.*, 18 *a*, l. 30); explication de j. *Dem.* : אלו שהן יוצאין מתחת העכין. Löw, p. 392. [Les שיתין (*Dem.*, I, 1; T. *Dem.*, I, p. 45, l. 8; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 50, 55; T. *Scheb.*, IV, p. 67, l. 17; j. *Scheb.*, V, 35 *d*, l. 48; R. Hananel sur *R. H.*, 15 *b*; R. Isaac Siponte sur *Dem.*, I, 1; *Ber.*, 40 *b*; *Eroub.*, 15 *a*)

pas non plus considérés comme entièrement mûrs [1]. Le troisième stade est celui des תאנים (par endroits on trouve le terme צמל) [2].

B. *Noms des variétés botaniques.* — Les différents genres de figues se distinguent parfois par la couleur. A côté d'une sorte « blanche », c'est-à-dire claire, il y en a une « noire », c'est-à-dire à teinte sombre [3]. Ce ne sont pas des caprices de l'arbre, mais de véritables variétés [4].

Comme fruit utile on relève les שיתין des *biferae* [5]. Une autre espèce, peut-être sauvage [6], est celle des בנות שוח, appelée par endroits בנות שבע [7]. Ces figues avaient une teinte claire [8]. Elles ont besoin de trois ans pour mûrir [9].

sont les ὄλυνθοι comme Guisius l'explique avec raison sur *Dem.*, I, 1. Il renvoie à Théophraste, cité par Athénée, III, 77 et s. : ὁ τὸ μέν σῦκον ἔμπροσθεν φέρει τοῦ φύλλου, τὸν δὲ ὄλυνθον ἐξόπισθεν; Pline, XVI, 26, 49 : *ficos sub folio, grossos vero post folium nasci.* V. Schweighäuser sur Athénée, p. 30, et s. Explication du Yerouschalmi : אלו שהן יוצאות תחת העלין. Les *grossi* sont plus mauvaises que les figues, non une sorte particulière, et ce n'est pas non plus ce que signifie מין תאינה l'explication est-elle de R. Yohanan ? de bons textes ne le nomment pas dans *Ber.*, 40 *b*). Ainsi les תאנים sont les fruits qui poussent dans le creux des feuilles, שיתין ceux qui poussent sous les feuilles. Syriaque ܬܐܢܐ ܕܒܛܠܐ ܕܝܡܐ τῶν ἡμέρων οἱ ὄλυνθοι. Gal., *Z. D. M. G.*, XXXIX, 243, oppose ܬܐܢܐ ܕܒܛܠܐ τὰ τῶν ἐρινεῶν σῦκα. *Ibid.*, p. 290 : ܬܐܢܐ ܕܒܛܠܐ = ܐܠܘܢܬܐ = ὄλυνθοι. P Sm., 66.] Les שיתין ne mûrissent pas bien, parce que le soleil n'y arrive que difficilement ; ils poussent jusqu'en hiver, Magerstedt, p. 194.

1. *Ber.*, 40 *b*, l. 8 d'en bas, explique נובלות par בושלי כמרא, qui ne mûrissent que par fermentation , c.-à-d. quand elles ont été cachées dans la terre.

2. *Nidda*, v, 7. Cf. *Nidda*, 47 *a*, l. 20 d'en bas, et 47 *b*, l. 5. Voir la note de M. Löw plus haut (*Revue*, LXII, 223, n. 7).

3. תאנים שחורות תאנים לבנות : *Ter.*, IV, 8; T. *Ter.*, II, p. 27, l. 4 ; T. *Maaser.*, III, p. 84, l. 18 ; *Sanh.*, 41 *a*, l. 10 d'en bas. [Figues noires et blanches : Geop., x, 53 : λευκόφαια, μελανόφαια, Athénée, III. 78 *a*; ܬܝܢ ܫܚܘܪܝܐ, Löw, 390; Bar Bahlûl, éd. Duval, 2029 : تين شاهجير.]

4. j. *Kil.*, I, 27 *b*, l. 8 : אסור להרכיב תאינה שחורה על גבי תאינה לבנה ; c'est donc un mélange hétérogène.

5. *Dem.*, I, 1 : כל השיתין פטורין חוץ משל דופרא. Comp. T. *Dem.*, I, p. 45, l. 9 ; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 22 d'en bas, où il est question de שיתין « gardés ». Ce n'étaient donc pas des fruits sans valeur et qu'on abandonnait.

6. *Dem.*, I, 1 : הקלין. Mais, d'autre part, le contexte de j. *Bicc.*, I, 63 *d*, l. 5 d'en bas, montre que les בנות שבע sont une bonne espèce.

7. *Dem.*, I, 1 ; *Scheb.*, V, 1 ; *Ab. z.*, I, 5 ; T. *Péa*, I, p. 18, l. 30 ; *Sifra*, 105 *b* ; — בנות שבע : *Maaser.*, II, 8 ; baraïta dans j. *Maasser schéni*, I, 50 *a*, l. 44 ; 49 *a*, l. 11. Voir l'Appendice à la fin de ce chapitre.

8. *Ab. z.*, 14 *a*, l. 9, explique par תאני חיוראתא ; de même *Ber.*, 40 *b*, l. 5 d'en bas (R. Yohanan, grande autorité en ces matières). Voir encore j. *Maasser.*, I, 49 *a*, l. 13 (בנות שוח לבנות) ; j. *B. b.*, II, 13 *c*, l. 20 d'en bas (חד אילן דבת שובעין חיוורין) ; *Gen. r.*, XV, *i. f.* Voir la remarque de M. Löw dans le même Appendice.

9. Indication de j. *Scheb.*, V, 35 *d*, l. 8 : בכל שנה ושנה הן עושות אלא שאין פירותיהן מגמרין אלא לאחר שלש שנים. Ces figues sont soumises à la loi de

La figue perse est une espèce qui ne mûrit que tous les deux ans [1]. On cite une fois comme variété de figues, à côté des בנות שבע, ברת איולהא [2]. On connaît aussi les בלופסין [3], qu'on emploie surtout pour la cuisson [4].

Il est douteux que le fruit appelé כליס [5] soit une variété de figues.

péa, *Scheb.*, v, 1 (comment.) ; T. *Péa*, I, p. 18, l. 30, ce qui indique une particularité anormale de la récolte.

1. פרסאות, *Scheb.*, v., 1 ; T. *Scheb.*, IV, p. 65, l. 20 (Maïmonide, R. Simson : פרסיות ; éd. Lowe : פרסאיות). De même *Sifra*, 105 *b* : פרסיות. L'étymologie suppose un rapport avec la Perse (il existe aussi des dattes perses : תמרי פרסייתא, *Sabb.*, 143 *a*, l. 28). Quant à la signification, c'est, d'après les commentaires, celle d'une espèce de figues. [Comme, en tout état de cause, il ne s'agit pas de figues, je ne voudrais pas évoquer, à cette question, toute la question de la *persea* et je me borne à renvoyer aux observations que j'ai présentées dans *Z. A.*, XXIII, 292 et suiv. Il existe des figues dites de Mercure, qui ne tombent pas, mais restent toute l'année sur l'arbre, v. Herder, *Erläuterungen zum N. T.*, 102.]

2. *Gen. r.*, xv. Étymologie obscure ; le Midrasch donne une étymologie populaire en rattachant le mot à אליתא, « deuil ». Levy, I, 83 *b*, et Jastrow, 70 *a*, le rapprochent à tort l'un de ὄλυνθος, l'autre de אלה et אלון. — Nous ne saurions décider si, comme le croit Jastrow, אליתא, le copeau qui sert à allumer le feu de l'autel (*Tamid*, II, 4 ; Babli, 30 *a* ; *Yoma*, 24 *b*, l. 17 ; j. *Yoma*, II, 39 *c* en haut) est du bois de figue et doit être rapporté à ברת אליתא ; cependant ce mot voisine, dans *Para*, III, 9, avec חריות, qui désigne probablement des branches de dattier. [Sur ברת אליתא, voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 108 ; *Monatsschrift*, XLIII, 149 ; *Mélanges M. Bloch*, partie hongroise, p. 61.]

3. φιδάλεως, *Ned.*, 49 *a* ; 50 *b*, l. 31 [Peut-être aussi j. *Dem.*, II, 22 *c*, l. 48, 66]. V. Löw, p. 392. Le même mot se retrouve dans בלבסין, *Maasser.*, II, 8 (éd. Lowe לביסין, dont l'édition du Yerouschalmi de Krotoschin a fait לכיסים) et dans בלוסין, baraïta dans j. *Maasser schéni*, II, 50 *a*, l. 44. L'Arouch, II, 104 *a*, 128 *b*, l. 3, a ב־בלופסין. C'est Moussafia (v. Löw *apud* Krauss, II, 139) qui y a reconnu φιδάλις, φιδάλεως, célèbre variété de figues (Athénée, III, 75 *c*). [Distinguer de ce mot בלוסין, *Oukcin*, III, 2 (variantes : בלוגסין, בולבסין, בלופסון), בולכסין, בולבסין, j. *Demaï*, II, 22 *c*, l. 48, 66]. Dans T. *Kil.*, III, p. 77, l. 24, l'éd. Zuckermandel lit כולפסין, les éditions ordinaires et le ms. de Vienne ont בולפסין, que Zuckermandel, dans son Index, identifie à tort avec בלופסין et traduit conséquemment par « φίδαλις, figue ». Schwarz, *Tosefta Seraïm*, p. 168, lit בולבסין, « oignons », ce qui convient certainement mieux au contexte. [Voir cependant Krauss, II, 139.]

4. Voir plus loin au chap. IX, p. 202.

5. *Ter.*, XI, 4 (à côté de תאנים et de גרוגרות) ; *Oukcin*, I, 6 ; *Houllin*, 67 *b* en haut ; T. *Ter.*, V, p. 33, l. 6 ; j. *Ter.*, VIII, 45 *b*, l. 9 d'en bas ; j. *Orla*, II, 62 *a*, l. 1 ; j. *Bicc.*, III, 65 *c*, l. 11. C'est une variété de figues d'après Maïmonide, cité également par Löw, p. 392. Mais depuis, dans la *Jew. Encycl.*, X, 81 *a*, M. Löw traduit par *Prosopis Stephaniana* Spreng. D'après Haï, c'est une variété de poires. Krauss, II, 290, considère כליסים comme une corruption de אכלסים, mot qui serait (p. 44) ἄκυλος, « gland comestible », sur quoi M. Löw met un point d'interrogation. Les כליסים souffrent des insectes, T. *Ter.*, VII, p. 37, l. 28 ; j. *Ter.*, VIII, 45 *b*, l. 9 d'en bas (יהושין). [כליסים est la *Prosopis Stephaniana* (Wild) Spreng. (*Acacia heterocarpa* Delile), Ascherson et Schweinfurth, *Flore d'Egypte*, p. 71, 184. En arabe *u'qeil* (Schweinfurth). *šilšillâwi* (Post : *šilš-hilâwi*) ; les fruits s'appellent *fâragh*, *fâregh*, d'après Post, 298 : *kharembah*, *junbût*, *âqûl*. Cette plante pousse en Palestine

Enfin, les termes suivants sont indiqués à tort par les dictionnaires comme désignant des sortes de figues [1] : מוכסרין [2], חלחלוחין [3], רימין [4], טחף [5], סרכא [6].

APPENDICE

בנות שוח ET בנות שבע ; פטריה ET פטוטרות.

[Textes. — ברת שבע : *Gen. r.*, xv, p. 141 Théodor ; comment. ms. : בנות שוח — בנות שבע, *Maasser*, ii, 8, *Arouch*, II, 104 *a* (variante שוח) ; j. *Maasser.*, i, 49 *a*, l. 11 (לבנות) ; ii, 50 *a*, l. 44 ; *Schebouot*, 12 *b* (variante בנות שוח, *Arouch* et *Tossafot* sur *Ab. z.*, 14 *a*) ; — בנות שבע לבנות, j. *Maasser.*, i, 49 *a*, l. 13 = אילן דברת שובעין חיוורין, j. *B. b.*, iii, 13 *c*,

(« *waste fields* ; *common, especially in interior plains* ») tout autant que la *P. spicigera* L. (Oken la nomme en allemand *Aehrenschelfe* ; Leunis : *P. dulcis*, Kurth : *Süsshülsenbaum*) dans la vallée du Jourdain. Les cosses de plusieurs espèces de prosopis sont comestibles (Leunis, § 438_9) ; celles de la *P. spicigera* L. sont de la longueur d'un empan et contiennent en grande quantité une substance brune, farineuse, comestible, qui a un agréable goût doucereux, comparable au caroube (Oken, *Botanik* 1691). La ressemblance avec le caroube pour le goût est même étonnante d'après Ascherson. On ne saurait donc douter que les כליסים constamment nommés à côté du חרוב ne désignent la *Prosopis*. On ne devra plus les énumérer parmi les variétés de figues. Dinsmore, N° 652]

1. [תאינתא = تين n'est pas seulement la figue, mais aussi la figue du sycomore (Krauss, *l. c.*)].

2. *Ab. z.*, 14 *a*, l. 2 ; *Bechor.*, 8 *a*, l. 7 d'en bas (Ms. de Munich sur *Ab. z.* : מוכסרין ; Arouch : מבסרין). [C'est la *Cordia Myxa* L. (voir tout au long Krauss, II, 324), jujubier noir, à fruits glaireux et doux, de la grandeur des prunes, *bacca sebestenae*, qui servent dans leur pays d'origine à la nourriture et à la thérapeutique. Leunis, § 637_3, n. 8, se trompe en disant que les Persans appellent ce fruit Sapistan, du nom d'une ville de Samarie, Sebèsta (lire Sébaste !), dans le voisinage de laquelle cette plante croît : elle se nomme *sak-bistan*, « mamelle de chien ». V. Brun, 378 : (Syr. סבסונה, myza, sébestier.]

3. T. *Péa*, i, p. 18, l. 30. Manque dans certaines éditions. Ms. de Vienne (v. Schwarz, p. 65) : חנחלין. Rapproché par Löw, p. 164, 173, de سحلا, *Lathyrus*.

4. *Demaï*, i, 1 : T. *Demaï*, i, p. 45, l. 8 : *Kil.*, i, 4 ; *Ber.*, 40 *b*, l. 5 d'en bas, expliqué par כנדי [lire : כנארי]. V. Löw, p. 283 et s. [La signification de figue est impossible pour ce mot. C'est le *Zizyphus Lotus Lam.*, *Spina Chr. L.*] רימון. רימן dans T. *Kil.*, i, p. 74, l. 9, est-il à mettre ici ? C'est douteux, en dépit de Jastrow, p. 1471.

5. *Houll.*, 136 *b*, l. 9. [*Houllin*, xi, 2 (Babli, 136 *b*) : טחופות, orthographe de l'Arouch et des éditions anciennes ; le ms. de Munich a סחופות, les éditions שחופות. Opposé à לבנות, le mot se rapporte à la laine des moutons, non à des figues. Aucun lexicographe n'y a d'ailleurs vu les figues ; c'est un adjectif, à effacer dans Löw, *Pflanzennamen*, 392, l. 14.]

6. *Cant. r.*, sur i, 6. D'après l'explication (exacte) de Benveniste, *apud* Krauss, II, 413, fausse leçon pour סדנא, « tronçon d'arbre ». (Ce n'est pas le tronçon d'un arbre, mais spécialement le tronçon du figuier mûrier, du sycomore ; voir plus bas סדן של שקמה. Le tronçon d'un sycomore fait pousser un sycomore.)

l. 51. — בנות שוח, T. *Péa*, I. p. 18, l. 30; *Dem.*, I, 1; *Scheb.*, v, 1; *Ab. z.*, I. 5; *R. h.* 13 *b*; *Sifra*, 105 *b*, *Bech.*, 8 *a*: *Gen. r.*, x, 4, p. 77 Theodor; xv, p. 140 Theodor: בנית שוח שגרמו שוחה. — Dans le Talmud: תאיני חיווראתא, *A. z.*, 14 *a*, l. 9; *Ber.*, 40 *b*, l. 5. De là R. Hananel et R. Isaac Siponte, sur *Dem.*, I, 1, et *Scheb.*, v, 1: בנות שוח הללו תאינים לבנות הן.]

L'étymologie des deux termes בנות שוח et בנות שבע est obscure, mais il est certain qu'il y a un rapport entre eux. [Yahuda: Je me l'explique tout simplement ainsi: שבע est une mauvaise transcription de שוח. Dans certains dialectes araméens ב se prononce devant les gutturales comme ו. La différence entre ע et ח à la fin des mots est à peine perceptible même pour un Oriental. Il faudrait donc prononcer שבע « souwwa ». Après coup, je remarque qu'on trouve aussi la leçon שובע]. [Löw: Comme confirmation de la justesse de cette explication, comparer בת שבע, II Sam., xi, 3, 12; II Rois, I, 15 et s., avec בת שוע I Chron., 5 (Septante: σαβεε). R. Isaac Siponte, sur *Maasser.*, II, 8, lit בנות שוע pour שבע. Pour l'explication de בנות, voir la remarque touchant בנות שקמה, au chap. xi.]

Dans T. *Ned.*, v, p. 280, l. 18 et s., שבע et שוח s'interchangent sans être distingués. A en juger par les variantes — les éditions ordinaires et le ms. de Vienne ont partout שבע —, c'est ce dernier mot qui paraît être primitif, tandis que שוח pourrait être une glose introduite dans le texte. [Voici ce qu'il en est: Primitivement la baraïta avait partout בנות שבע, comme dans les éditions et dans le ms. v, ce qui est confirmé par j. *Ned.*, ix, 41 *c*, l. 53 et suiv. En Babylonie on lisait, en enseignant la baraïta, בנות שוח au lieu de בנות שבע (*Ned.*, 27 *a*), et c'est grâce au souvenir de cette variante que la leçon שוח s'est glissée par deux fois dans le ms. d'Erfurt, où pourtant le שבע primitif est resté intact dans la dernière proposition, à la ligne 20.

Dans j. *Scheb.*, v, 35 *d*, l. 9, on donne pour expliquer בנות שוח le mot פטריה. L'étymologie de Levy, qui le rapproche de פטוטרות, est insoutenable, mais il n'en est pas moins fort singulier que ce mot ne soit employé pour désigner la queue (au lieu de עוקץ) qu'en parlant des בנות שבע, *Ab. z.*, I, 5; j. *Ab. z.*, 39 *d*, l. 35; *Ab. z.*, 14 *a*, l. 10: ופטוטרות, à la ligne suivante corrigé en ופטוטרותיהן. Cf. Krauss, II, 441. L'étymologie reste obscure. Dalman, *Wörterbuch*, 318 *a* (« olive » est une erreur pour « figue ») veut dériver le mot du grec πιτυρίς, en pensant à l'enduit blanc, farineux produit par la glucose qui sort du fruit et se dessèche. Mais ce ne peut être un critérium caractéristique de l'espèce. [Rien à faire avec l'idée de Dalman. — פיטריה, Arouch פיטריאה, est donné par R. Hananel, qui explique « en grec פיטריאה »; R. Isaac Sip., *ad loc.* פישידיאה: sur *Demaï*, I, 1: פיטריאה. Comme il ne s'agit pas de la queue, une combinaison avec פטוטרת est hors de place et le mot doit désigner une sorte de figues. Parmi les espèces connues de l'antiquité, le plus naturel est de penser aux πικρίδια d'Athénée, III, 78 *a*, et jusqu'à nouvel ordre on peut admettre que *פיקרידיה a été corrompu en פיטריה. Le mot פטוטרת

(qui n'a rien à faire avec πτόρθος, Wiener, édition du Commentaire de Maïmonide sur *Ab. z.*) en est complètement distinct et est, comme מטוטלת, un excellent mot sémitique. La bonne leçon dans la Mischna *Ab. z.*, I, 5, est בפטורותיהן (c'est celle de R. Hananel). La leçon ופטורות est due à l'enseignement de R. Yohanan, car comme il dit formellement qu'on a lu בפטורותיהן, il pensait apparemment à une autre leçon dans la Mischna. Mais, en réalité, le dire complet de R. Yohanan, dans j. *Ab. z.*, 39*d*, l. 35, donne la correction : בנות שיח בפטורותיהן וארצטרובולין במטוטלותיהן ; il ne se rapporte donc nullement à פטורות, mais à איצטרובולין, comme le remarque avec sa perspicacité ordinaire le commentaire *Yefê Enayim* sur le passage cité du Babli. *Ztschr. f. Assyr.*, XXIII, 276].

VI. — Conservation.

Les figues se prêtent à la conservation [1]. Aussi ne sont-elles pas soumises à la loi de *péa* [2].

Les fruits cueillis dans le champ sont ramassés dans des paniers. Le nom ordinaire du panier à figues, comme du panier à fruits en général, est כלכלה [3]. Souvent même ce mot désigne, d'une manière fréquente et sans l'addition de תאינים, la récolte de la figue [4].

Les paniers sont de grandeurs très diverses. Un grand contient plus d'une סאה (demi-*epha*), un moyen, plus d'un תרקב [5] (trois *kab*)

1. T. *Péa*, I, 18, l. 27 et s. (התאינים שמכניסין לקיום).

2. *Péa*, I. 2, 3, 4.

3. כלכלת תאינים : *Maass.*, II, 4 ; T. *Maass.*, II, p. 82, l. 20, 30 ; p. 83, l. 2 et s. ; T. *Ter.*, III, p. 28, l. 29, 30 ; T. *Dem.*, VIII, p. 59, l. 33 ; p. 60, l. 5 : כלכלה של תאינים : *Kidd.*, II, 7 ; — pluriel, *Demaï*, VII, 6 ; T. *Dem.*, VIII, p. 59, l. 31 ; *Ned.*, VIII, 4 ; j. *Ned.*, VIII, 41*a*, l. 10 (כלכלות). Contenant des בנות שבע : T. *Ned.*, V, p. 280, l. 18. Sur la forme, voir Krengel, *Hausgerät der Misnah*, p. 42-43. [כלכלה : *Demaï*, VII, 6 ; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 65 : *Maass.*, I, 5 ; *Sabb.*, XX, 3 ; XXI, 1 ; j. *Sabb.*, XVII, 16 *b*, l. 45 ; *Eroub.*, III, 8 ; j. *Soucc.*, II, 52 *d*, l. 73 ; *Kél.*, XVI, 2 ; XXII, 9 ; T. *Sabb.*, XIV, p. 131, l. 11 ; T. *Makhch.*, II, p. 675, l. 9. — Pour figues : *Ter.*, IV, 6 ; j. *Ter.*, II, 41 *d*, l. 10, voir plus haut. — כלכלת שבת : *Maass. r.*, IV, 2 (avec des figues) ; *Edouy.*, IV, 10.]

4. T. *Maass.*, II, p. 84, l. 20 : הלוקט כלכלה. Comp. *Ter.*, IV, 6, où le mot est employé à côté de בכורות et de סיפות et par conséquent se rapporte sûrement à la récolte de la figue. V. aussi *Ned.*, VIII, 4.

5. [Toujours et partout תרקב, sans trace d'un *i* ou d'un *e* après *r* (la tradition manuscrite est constante) : j. *Ber.*, 2 *c*, l. 60 = *Gen. r.*, XV, 2, p. 137 Theodor = *Taanit*, 10 *a* ; j. *Sabb.*, III, 6 *c*, l. 4 : XVIII, 16 *c*, l. 58 ; T. *Béça*, III, p. 205, l. 25 ; T. *Sota*,, III, 295, l. 21 ; j. *Sota*, I, 17 *a*, l. 31 ; b. *Sota.*, 8 *b* ; T. *Baba Batra*, V, p. 405, l. 17 ; b. *B. B.*, 89 *b*, 90 *a*, 103 *a* ; *Arach.*, 25 *a* ; *Sifra*, 75 *d*, l. 10 = *Sabb.*, 59 *a*, et parall. La signification de *trois kab* résulte du rapprochement de תרקב, סאה et קביים, dans T. *Maass. r.*, II, p. 83, l. 7 (j. *Maass. r.*, II, 49 *c*, l. 75 : שלשת קבין), T. *B. B.*, V, p. 405, l. 14, et de *Tamid*, III, 6 ; V, 4. — Pluriel : תרקבים ;

et même celui qu'on considère comme petit contient encore plus de deux *kab*[1]. Il peut donc y entrer, suivant le cas, de cent à mille figues[2]. Les paniers appelés כל[3] et קופה[4] sont également employés pour les figues, ceux-ci sans doute plus rarement à cause de leur grandeur[5].

Les figues desséchées se conservent dans des paniers (כל)[6], dans des cruches (כד)[7], ainsi que dans des tonnelets qu'on peut fermer[8].

D'autres paniers et récipients pour la conservation et le transport des figues sont : פטליא, panier qui se ferme et où on met des figues séchées[9], חותל, qui est fait aussi pour recevoir les figues séchées[10]. Pour מרעילה[11], on doit se représenter un sac qui est attaché au dos

j. *B. K.*, VI, 5 *b*, l. 2. — Araméen : תרקבא דדינרי, *Yeb.*, 61 *a* ; *Guitt.*, 30 *a* : *Kidd.*, 11 *a* ; *Ab. z.*, 18 *a*. — La vieille explication par תרי + קב (R. Guerschom, Arouch, Raschi), et la dérivation d'un hypothétique *τρίκαβος, imaginé par les lexicographes talmudistes, sont également impossibles. On ne peut pas accepter non plus l'expédient auquel a recours Jastrow, à la suite de Herzfeld, en supposant que le mot signifiait primitivement *deux kab* et a pris plus tard le sens de *trois kab*. La décomposition de תרוד, ܬܪܘܕܐ, en תרי + יד (Jastrow) n'est pas plus admissible. Hultsch, *Metrologie*, 2e éd. (1882), ne connaît comme mesures trinaires que τριχοίνικον, τρίμετρος, τρίογδον et τριτεύς. Il évalue la contenance du *kab* à 2.021 litres (p. 456).]

1. T. *Maass. r.*, II, p. 83, l. 6-8. Voir la remarque précédente. 1 *sea* fait 6 *kab*, soit environ 13l, 12.

2. T. *Dem.*, VIII, p. 60, l. 2. Cf. j. *Ter.*, II, 41 *d*, l. 18 (90 figues).

3. *Dem.*, II, 5 ; T. *Dem.*, III, p. 50, l. 13 : *Scheb.*, I, 2 ; T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 27 ; *Maasser r.*, III, 2 ; *Maass. schéni*, III, 6. Sert ausssi pour la récolte. Voir Krengel, *op. cit*, p. 42.

4. *Maas.*, III, 2. — Voir Krengel, p. 41.

5. Ils contiennent d'ordinaire 3 *sea* (40 litres environ) ; j. *Sabb.*, VIII, 11 *a*, l. 22. Les plus grands, d'une contenance de 40 *sea* (à peu près 520 litres), T. *Ter.*, VI, p. 36, l. 8, n'entrent même pas en ligne de compte pour les figues.

6. T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 27 ; baraïta, dans j. *Ter.*, II, 41 *d*, l. 8.

7. *Ter.*, IV, 10. Cf. Krengel, p. 51.

8. T. *Ter.*, III, p. 29, l. 17 : חביות של גרוגרות ; singulier : *Oholot*, VI, 2 ; *Sabb.*, XXII, 3. De même pour les gâteaux de figues, T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 18 : וכונסין אותן בחביות.

9. *Kél.*, XVI, 5 : פטליא של גרוגרות (Maïmonide : פְּטַלְיָה) ; T. *Sabbat*, XII, p. 128, l. 6 (variante פלטיא). C'est le grec πάτελλα. V. Krengel, p. 45 ; Krauss, II, 437. On peut l'ouvrir en le déchirant, ou plutôt en le disjoignant (קרע) et le rattacher ensuite (קשר). Haï explique par קוסרה אתן, c'est-à-dire, d'après Fleischer (Levy, IV, 226), קוצרה אלתין = قوصرة التين [Pluriel : قواصر, Bar Ali, n° 3024]. Quant au mot הסינה dans *Kélim*, XVI, 5, il ne désigne pas, contrairement aux commentaires, un panier à figues. V. Krengel, p. 45.

10. *Sabb.*, 146 *a*, l. 29 : חותלות של גרוגרות : peut également se fermer, car on dit à ce propos מפקיע וחותך. D'autres passages, se rapportant à l'emploi [ordinaire] de cet objet pour des dattes, sont réunis par Krengel, p. 45, n. 4. — Voir l'Appendice à la fin de ce chapitre.

11. *Lév. r.*, XXV, 5 : *Koh. r.*, II, 20 : מרעילה תינין. L'animal qui sert au transport est l'âne. [YAHUDA : Peut-être le mot est-il en rapport avec רעלות (biblique et mischnique). On doit entendre par ce mot une grande toile attachée des deux côtés,

de l'animal chargé du transport et qui, par le poids de son contenu, pend des deux côtés [1].

APPENDICE

חותל.

[Les textes sont réunis par Krengel, p. 45 ; il n'en manque que quelques-uns. חותל : *Kélim*, XVI, 5 ; j. *Maas. schéni*, IV, 54 *d*, l. 43 ; j. *Ket.*, VIII, 32 *b*, l. 16, 21 (Sur *Oukcin*, II, 2, v. *Pflanzennamen*, p. 124). — חותל של תמרה : T. *Kélim, B. M.*, VI, p. 585, l. 1 ; *Pesikta*, 163 *a*, l. 3 (Bacher, *Ag. d. Pal. Amor.*, III, 60, propose inutilement חותל של תמרים, car תמרה est un nom collectif) = *Lévit. r.*, X, 5. A côté de cette expression: פטליא של גרוגרות : T. *Sabb.*, XIII, p. 128, l. 6 = j. *Sabb.*, VI, 7 *d*, l. 7 (lire de même VII, 10 *c*, l. 39 = X, 15 *a*, l. 45 = j. *Maas. schéni*, I, 52 *d*, l. 29, où il faut aussi restituer partout פטליא של גרוגרות pour פ' של תמרים). — חותל שהוא מלא גלעינין : j. *Sabb.*, I, 4 *b*, l. 48, 49 (*Sabbat*, 20 *a* : גרעינין). — Pluriel, חותלות : *Sabb.*, 20 *a* ; חותלות של תמרים ושל גרוגרות, 146 *a* (R. Hananel, *Arouch*, ms. Munich ; éditions : של גרוגרות ושל תמרים ; comme חותל ne s'emploie ailleurs que pour les dattes, il faut lire ici תמרים en premier lieu) ; c'est improprement qu'on dit ici חותל au lieu de פטליא של גרוגרות.

Dans Bar Bahlûl, éd. Duval, 531, le mot ܒܘܟܝܐ est ainsi expliqué : ܒܘܟܝܐ ܗܝ ܕܐܢܝܐ ... ܒܘܟܝܐ ܕܚܡܪ ܕܬܡܪ ܐܢܝܐ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ... ܒܘܟܝܐ. *Ibidem* : ܒܘܟܝܐ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ܕܬܡܪ ܕܚܡܪ ... ܒܘܟܝܐ. *Idem*, 673 : ܒܘܟܝܐ ܕܬܡܪ (Fraenkel, sur Brockelmann). Arabe : دوخله, Bar Ali, 3023 ; pluriel : دواخل, Bar Ali, 3024. C'est un panier à dattes tressé avec des feuilles. Bar Ali, 3023, 3024 : الدواخل تعمل من خوص مثل القواصر وتعمل من غير خوص ايضاً ويجعل فيه التين او قوالب المصل — لفافة من خوص او عزق ونحوه — ܡܠܬܐ ܕܡܬܬܝܢ ܡܢ ܣܘܦܐ semblable au vase dans lequel on vend des fruits, comme le vase

remplie de fruits, par exemple, et suspendue au dos de la bête de somme. C'est ce qu'on voit souvent en Orient.] [La bonne leçon est מַרְעָלָה, araméen מַרְעָלָא. *Midrasch hagadol* (Kohut, *Aruch completum*, additions, 48). La véritable explication est donnée par Yahuda, *Midr. Hag.* : الخرج.]

1. Les termes suivants sont isolés : קרטליא, *Lév. r.*, XXV : קרטלא (*var.* קרטיל) תאינין : *Gen. r.*, LX, Krauss, II, 567, grec κάρταλος. [Bar Bahlûl, éd. Duval, 531, n. 6 : قرطل سلّ pour figues]. — מסאנה, j. *Dem.*, I, 21 *d*, l. 17 d'en bas, l. 13 : מסנתא : éd. Jitomir : מסאנתא (מסאנתא, « panier » ; voir l'Appendice]. — סלסלה, *Tanhouma*, *Kedoschim*, 8 : כבד את המלך בסלסלה תאינים est une faute de copie ou d'impression pour כלכלה des manuscrits (Löw) et est à rayer. [L'édition de Buber, p. 76, a correctement כלכלה.]

nommé الدواخلة, dans lequel on vend en Égypte les dattes fraîches (الرطب).

Haï Gaon, cité par l'*Arouch*, dit : כלי שעושין אותו מחריות של דקל וממלאין אותו תמרים לחים..... תוחלני מפני שקוראין איתן בלשון ארמי תוחלא תמרים יבשות כובשין אותן באותן חותלות וכובשין איתן כדי שלא ירקבו. *Ibidem*, encore une fois תוחלא d'après Haï, sur *Kélim*, XIII. De même un gaon dans les Consultations, éd. Harkavy, p, 236 (explication de שוגריא דתמרי) : נקראו חותלות של תמרים וכלי הוא מעלין של דקל שגודלין אותו כאורג. — Raschi, sur *Sabbat*, 81 *b*; *Baba Mecia*, 89 *a*. — L'identité de חותל et de ܬܘܚܠܐ, תוחלא, est garantie par Haï Gaon et acceptée par Fraenkel, 79.

חותל est un vase dans lequel les dattes sont empaquetées, mais qui ne sert ordinairement qu'une fois ; c'est donc seulement un emballage fait de feuilles de palmier, C'est ce qui ressort de *Kélim*, XVI, 5 ; T. *Kélim*, *B. M*, VI, p. 583, l. 1 ; T. *Sabb.*, XIII, p. 128, l. 6, mais surtout de *Pesikta*, 163 *a*, l. 3 : le חותל une fois vidé ne sert plus à rien.]

VIII. — La figue séchée.

Les figues qui ne sont pas mangées fraîches [1] subissent une préparation qui en fait soit des figues « séchées » (גרוגרות et קציעות [2]), soit des gâteaux de figues (דבילה) [3]. Les figues d'un même champ sont, d'ordinaire, toujours préparées de la même manière [4].

1. — Pour obtenir des גרוגרות [5], on met les figues entières, avec

1. Le mot תאינה désigne d'une manière prégnante la figue fraîche, *Biccourim*, III. 3 : הקרובים מביאים התאינים והרחוקים מביאים גרוגרות.

2. Voir les textes plus loin. Les קציעות sont des figues qui ont été séchées sans queue (après qu'on a coupé la queue) [tandis que גרוגרות sont des figues séchées entières.]

3. Voir le chap. suivant.

4. On en fait ou des קציעות, ou des גרוגרות, ou de la דבילה (T. *B. M.*, IX, p. 392, l. 21) ; chaque localité a en cela ses usages constants. — Mais du même champ certaines figues sont mangées fraîches et certaines sèches (baraïta dans *Sabbat*, 45 *a* ,l. 38).

5. [גְּרוֹגֶרֶת (vocalisé correctement dans un ms. arabe de Maïmonide à Berlin), singulier : T. *Ter.*, VII, p. 38, l. 25 ; *Sabb.*, VII, 4 ; IX, 7 ; j. *Sabb.*, I, 2 *c*, l. 15-18 ; *Eroub.*, VII, 8 ; *Kél.*, XVII, 7 ; *Meïla*, IV, 5 ; j. *Schebouot*, I, 32 *c*, l. 69 ; singulier et pluriel : j. *Hor.*, I, 46 *a*, l. 32 ; singulier par erreur pour pluriel : T. *Toh.*, I, p. 661, l. 23 ; j. *Eroub.*, IV, 22 *a*, l, 33 ; T. *Meïla*, I, p. 558, l. 24 ; pluriel par erreur pour singulier : *Sifré*, II, 297, p. 127 *b*. — *Mesure* : *Kél.*, XVII, 7 ; *Sabb.*, VII, 4 ; IX, 7 ; T. *Sabb.*, VIII, p. 120, l. 8-10 ; *Eroub.*, VII, 8 ; *Meïla*, IV, 5 (בינונית — שלימה — גסה) ; חצי גרוגרת : j. *Sabb.*, I, 2 *c*, l. 15-18 ; j. *Scheb.*, I, 32 *c*, l. 69 ; *B. B.*, 53 *b* ; חבית שעורה בגרוגרות : *Kélim*, III, 2. Gardée dans la חבית : *Sabb.*, XXII, 3 ;

les queues, sur le toit[1] ou sur le séchoir (מוקצה)[2] et on les y amasse en tas pour les exposer à l'action du soleil. Le tas s'appelle מוקצה[3] ou ערימה[4]. Ce mode de préparation a pour but de produire des figues sèches, entières et séparées. Mais il arrive que, sous l'action du soleil, le jus sort du fruit et transforme le tas en une masse solide (אם)[5]. On couvre parfois le tas avec de la paille[6]; il est probable qu'il s'écroule souvent et qu'on doit alors le réamonceler[7].

Naturellement, les figues, en séchant, se réduisent de volume[8]. Quand le tas est entièrement sec[9], on doit séparer les fruits qui se

j. *Sabb.*, VII, 10 *c*, l. 41; j. *Eroub.*, III, 21 *a*, l. 40 (*Kél.*, III, 2; IV, 2); *Ohol*, VI, 2. — T. *B. M.*, II, p. 373, l. 21 (Krengel, *Hausgerät*, p. 48, n. 11). — פטליא של ג' (פַּטְלִיָּה, Maïmonide, éd. Derenbourg): T. *Sabb.*, XII, p. 128, l. 6. — ג' של הקדש: *Meïla*, III, 6; T. *Meïla*, I, p. 558, l. 24. — *Nourriture*, quantité employée: חצי קב, *Kélim*, IV, 2; קב: *Péa*, VIII, 5; *Ket.*, V, 8; שתי ג': T. *B. M*, IV, p. 380, l. 4. Chargé sur bateau, *Ab. z.*, V, 2. — Avec תאינים: *Bicc.*, III, 3; j. *Bicc.*, III, 65 *a*, l. 25; *Maass.*, III, 9; *Ter.*, XI, 4; T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 28; *Oukcin*, I, 6; T. *Béça*, IV, p. 207, l. 7; T. *B. M.*, XI, p. 397, l. 13. Avec צמוקין: T. *Béça*, IV, p. 207, l. 7; T. *Toh.*, I, p. 661, l. 22. Avec דבלה: *Pea*, VIII, 5; *Ter.*, II, 4; XI, 1; T. *Scheb.*, VI, p. 70, l. 26; T. *Béça*, I, p. 202, l. 23; *Nazir*, II, 1; T. *B. M.*, XI, p. 397, l. 13; *Ket.*, V, 8. Avec תמרים: *Dem.*, V, 5; T. *Eroub.*, IV, p. 142, l. 2, 4. — *Verbes*: מפרד בג', j. *Maass.*, II, 50 *a*, l. 16 (הבודל? T. *B. M.*, VIII, p. 388, l. 5); דוש: *Maas.*, I, 8; דרס: III, 4; גרף: *Sabb.*, XVII, 2: עשה: T. *B. M...* XI, p. 397, l. 13; בולל ונוטל: *Dem.*, V, 5; ממעבין: T. *Toh*, I, p. 661, l. 23; מחלקין: j. *Eroub.*, IV, 22 *a*, l. 23.] Le mot a passé en grec τὰ γάργαρα (rare), v. Sachs, *Beiträge*, I, p. 53 et s. D'ordinaire la figue sèche s'appelle en grec ἴσχας. Löw, p. 392, cherche aussi à rapprocher de גרוגרת l'arabe جُرْجُلٌ, cité par Fleischer (Levy, I, 437 *a*) et qui signifie une *olive* tout à fait mûre. [Dozy, *s. v.*]

1. T. *Yom tob*, IV, p. 207, l. 7: העלן לראש גגו לעשותן גרוגרות; T. *Maas. r.*, II, p. 83, l. 9 (cf. p. 84, l. 2); baraïta dans *Sabbat*, 45 *a*, l. 38.

2. Pour des melons (אבטיח): *Maas.*, I, 5; pour des figues: *Maasser*, III, 2; T. *Maasser*, II, p. 83, l. 17; j. *Maasser*, III, 50 *b*, l. 16 d'en bas; *Maas. schéni*, III, 6; T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 28 (où les גרוגרות du מוקצה s'opposent aux תאינים שבכלכלה); j. *Ter.*, II, 41 *d*, l. 10. — מוקצה est primitivement l'endroit séparé où l'on sèche les figues; mais déjà dans les deux derniers passages cités on ne voit pas s'il ne s'agit pas du tas lui-même. Le sens de « tas » est certain dans *Para*, VII, 12; *Béça*, 26 *b*, l. 6 d'en bas (מוקצה שיבש); *Maasser*, III, 2; la note antépénultième de ce chapitre (comp. מעטן) pour les olives.

3. Voir la note précédente.

4. T. *Maasser*, II, p. 84, l. 2 (s'emploie aussi pour les oignons et les caroubes); cf. *Sabbat*, XVII, 2.

5. T. *Oukcin*, II, p. 687, l. 27. Sur אם, v. *Monatsschrift*, 1906, p. 723.

6. *Moëd Katan*, II, 5: מחפין את הקציעות בקש. Cf. T. *Taanit*, IV, p. 220, l. 8: מחפן בקציעות.

7. *Ibid.*: מעבין. Le Talmud babli, 13 *b*, l. 18 et s. explique מחפין par אקלושי, « recouvrir d'une manière clairsemée » et, ce qui est exact, מעבין par עושה אותו כמין כרי.

8. T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 28: dix גרוגרות du tas (מוקצה) valent, pour la terouma, autant que neuf fraiches de la corbeille.

9. *Béça*, 26 *b*, l. 6 d'en bas: מוקצה שיבש.

sont collés[1]. Dans les figues sèches ainsi préparées, il se trouve aussi des vers[2].

Les גרוגרות sont séchées avec leurs queues; on le note expressément[3]. A cause de leur fréquence elles servent souvent de mesure, en matière rituelle[4]. On pouvait aussi les offrir comme prémices à la place de figues fraîches[5].

Pour enlever les figues sèches on se sert de pelles (מגרפה)[6] de bois ou de métal[7].

2. — Par קציעות on doit entendre des figues qui, après l'ablation des queues, sont séchées et réunies en masse[8]. Il se peut qu'on ait

1. T. *B. M.*, VIII, p. 388, l. 5 : בדל : j. *B. M.*, VII, 11 *b*, l. 11 d'en bas : פרד. [בודל est un terme technique pour les dattes ; pour les figues qu'on doit détacher l'une de l'autre parce qu'elles collent en séchant on emploie מפרד : j. *Maas.*, II, 50 *a*, l. 16 = j. *B. M.*, VII, 11 *b*, l. 66. Le texte de la Tossefta, qui concorde ici aussi avec b. *B. M.*, 89 *a*, doit être complété ainsi : הבודל בתמרים והמפרד בגרוגרות.]

2. T. *Ter.*, VII, p. 37, l. 28 : תולעין. De même pour les dattes.

3. *Oukcin*, I, 6 ; *Ter.*, XI, 4 : עוקצי ג'.

4. Pour le sabbat : *Sabbat*, VII, 4 ; IX, 7. Au pluriel : *Kélim*, III, 2 ; XVII, 4 T. *Sabb.*, VIII, 120, l. 8-10 ; — חצי גרוגרת : *B. B.*, 55 *b*, l. 11 ; j. *Scheb.*, I, 32 *c*, l. 69.

5. *Biccourim*, III, 1 ; j. *Bicc.*, III, 65 *c*, l. 23. Dans ce cas on les couronnait de figues fraîches.

6. *Sabb.*, XVII, 2 : מגריפה לגרוף בה את הגרוגרות. Cf. Joël, I, 17. [A propos de ce passage de Joël, il faut faire remarquer, avec Levy, III, 21 *b*, que פרדות doit signifier « figues séchées » ; dans *Ter.*, IV, 10, ce mot désigne les figues sèches prises une à une par opposition à une masse écrasée de figues.]

7. j. *Hag.*, II, 78 *b*, l. 22 d'en bas. Il n'est pas dit formellement que ce sont des pelles pour figues.

8. *Ter.*, IV, 10 ; T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 10 (pour faire des gâteaux de figues) ; T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1 (variante : קצועה) : *Béça*, 3 *b*, l. 3 d'en bas ; j. *Scheb.*, IV, 35 *b*, l. 18 ; *Machsch.*, VI, 2 (ou les apporte sur le toit). — Dans T. *Kélim*, III, IV, p. 593, l. 35, il faut, avec R. E. W. lire קציצה pour קציעה ; dans *Maas.*, II, 7, au lieu de שעת הקציעה, il faut שעת קציצה, « temps de la coupe » (comp. plus haut, *Revue*, LXII, 229, n. 1). [קציעות : ליטרא ק', *Ter.*, IV, 10 (opposé à פרודות) ; T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1 et s. ; j. *Ter.*, IV, 43 *a*, l. 42 (opposé à עיגול — כוורת, פרודות. — עיגול דבילה de la Tossefta) = *Béça*, 3 *b* (עיגול, כוורת) : *Zeb.*, 73 *a* ; — T. *B. M.*, IX, 392, l. 21 et s. (גרוגרות, קציעות, דבילה) ; j. *Scheb.*, IV, 35 *b*, l. 18 : ר' טרפון ירד לאכול קציעות מתוך שלא... (*Ned.*, 62 *a* : שהוקפלו המקצועות). — Variante קציצית dans *Maas.*, III, 4. *M. K.*, II, 5 : מחפין הק' בקש ; *Taan.*, IV, 5 : קוצעי קציעות = T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 5 : ומחפן (אותן) בק' ; T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 8 ; j. *Taan.*, IV, 68 *b*, l. 56 et suiv. ; b. *Taan.*, 28 *a* : לעשות מעט קציעות הללו כפות אחת (שתי כפין Toss. : של) דבלה בעלי הזה שבידי (שני עיגולי דבילה במכתשת שלפנינו (הלז שלפני) ובעלי של כתפינו (R. Hananel : לעשותן קציעות של דבילה). *Machsch.*, VI, 2 : קציעות ; T. *Teb Yom.* II, p. 686, l. 2 : עיגול דבילה... נוטל עובי (קוצה הימני עד) שלש אצבעות על רוחב מלא קציעה ; *Sifré* II, 316, 135 *b* : צא והבא לי קציעות מן הבית... השקע ידך... ואתה מעלה קציעות מתוכה. — Les קציעות sont des figues séchées (Haï, sur *Machsch.* : תאינים יבשות), mais non

donné le même nom au fruit destiné à cet usage [1]. Le couteau qui sert à couper les queues s'appelle מקצוע [2].

VIII. — Le gateau de figues.

Avec les figues on fait, d'une part, des גרוגרות, d'autre part des gâteaux de figues, דבילה [3]. Cependant le gâteau de figues s'obtient aussi bien avec les figues fraîches qu'avec les figues sèches nommées קציעות [4].

Pour obtenir la דבילה [5], on prend les figues séchées, quoique pas

séchées une à une (פרודות, qui, séchées, s'appelleraient גרוגרות) : après que les queues ont été coupées (Raschi, sur *Béça*, 3 *b*), les figues séchées par couches, sont entassées dans des tonneaux (*Sifré*). Si on les tourne en forme de miches de pain, elles prennent aussi le nom de דבילה (voir le chapitre suivant). Mais la vraie דבילה se fait plutôt avec des figues fraîches écrasées (*Arouch*, *s. v.* : כשהתאנים לחים כותשין אותן במכתשת ומעלין אותם בידים ועושין מהם כעיגול פת). Saint Jérôme (*Onom.*, 17, l. 21 Lag., sur *Diblathaim* = πάλαται eorum = p. 54, l. 5 ; comp. *Deblatha* et *Debelam*, p. 51, l. 9 ; p. 57, l. 16 : *palatae*) explique : « massas quas de *recentibus* ficis confingere solent, quas Hebraei deblathan, Graeci παλάτας nuncupant ».]

1. Peut-être dans *M. K.*, II, 5 ; sûrement dans *Maas.*, III, 4, d'après la leçon קציעות (au lieu de קצוצות). Comp. le passage très obscur (v. Schwarz, *ad loc. cit.*, p. 327) de T. *Maas. r.*, II, p. 84, l. 1 : מצא קצוצות (variante קציצות) לא ידא בהן קוצץ (?). Il faut à tout le moins lire קציעות. — Même cas pour גלוסקאות, v. *Monatsschrift*, 1906, p. 716.

2. Une expression ordinaire pour désigner la fin de l'été (de la cueillette des figues, קיץ) est משיקפלו המקצועות : T. *Demaï*, I, p. 45, l. 13 ; j. *Dem.*, I, 21 *c*, l. 53 ; *Ned.*, VIII, 4 (dans le Babli : שיקפילו) ; j. *Ned.*, 41 *a*, l. 11 (מקצועות תאנים ולא מקצועות ענבים) ; b. *Ned.*, 61 *b*, incorrectement משיכפלו. — Dans la Bible (Isaïe, XLIV, 13) le mot signifie certainement un couteau, v. Barth, *Nominalbildung*, § 169 *c*. — Dans *Scheb.*, VIII, 6 ; j. *Scheb.*, VIII, 38 *b*, l. 25 (*Sifra*, 106 *a*), le mot est employé autrement : (l. מקצוע) אין קוצין אותן במוקצה (parallèlement à חרב). Il est sûr qu'il s'agit d'un couteau ; comp. plus haut, *Revue*, LXII, 229, n. 3 et 4. — Les formes מוקצה et מקצוע s'échangent souvent ; dans *Men.*, 54 *b* en haut, 55 *a*, l. 5, il faut, au lieu de מקצוע, lire מוקצה, « endroit où l'on seche ». — Il peut y avoir eu aussi un verbe קצע avec le sens particulier de « faire des קציעות » : *Maas*, III, 1 (l. לקצוע) המעכיר תאנים בחצרו לקצות ; c'est l'explication des commentaires. Le verbe se retrouve encore dans T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 5 ; baraïta dans *Taan.*, 28 *a* : קוציר קציעות ; très probablement aussi dans *Maas.*, II, 7, et *Para*, VII, 12 (lire לקצוע pour לקצות). Le verbe dénominatif tiré de קציעה a été souvent confondu, à cause d'une certaine conformité dans le sens, avec קצה, « tailler ».

3. T. *Scheb.*, VI, p. 70, l. 26. — Avec les fruits de l'année sabbatique on ne peut faire qu'une דבילה : T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 17, et passage précédent.

4. Voir plus haut au chap. VII, dans la note de Löw sur קציעות.

5. דבילה, pluriel דבילות, voir les textes donnés ci-dessous par Löw. Dans la Bible le pluriel est דבילים : I Sam., XXV, 18 ; I *Chr.*, XII, 40 ; on trouve la forme défective דבלה dans I Sam., XXX, 12 ; II Rois, XX, 7 ; Isaïe, XXXVIII, 21. Racine : דבל ; arabe

tout à fait [1], et on les comprime fortement (דרס)[2]. On les presse dans un tonnelet (חבית)[3] ou dans une cruche (כד)[4], à moins qu'on ne leur donne une autre forme. Ainsi, on mentionne le modèle rond (עיגול)[5], obtenu à l'aide d'une forme appelée מגורה[6]. Ces gâteaux

دبل : araméen דבלתא, דבילתא (j. *Dem.*, II, 21 *c*, l. 37). De là peut-être le grec παλάθη, v. Lewy, *Fremdwörter*, p. 77, mais aussi Prellwitz, *Etym. Wörterbuch*, p. 349. [ܕܒܠܐ, P. Sm., 808 ; Card., 226 : الكُتلة او القُرصة من التين. Syriaque ܕܒܠܐ, pluriel ܕܒܠܬܐ, « placenta ficaria ». Bar Ali, 3025 : ܕܒܠܐ ܕܬܝܢ ܕܒܠܐ. Bar Bahlûl, éd. Duval, 402 ; P. Sm., 541 : ܕܒܠܐ (ܕܒܠܐ). Néo-syriaque *diwila*, pluriel *dibli*, « a cake of honey, eggs, flour and butter » (Maclean). — Explication, Bar Ali : : ܕܒܠܐ ܕܚܡܝ ܚܡܐ ܕܒܠ ; il pense à une dérivation de ܕܒܠ. Il donne (n° 2023) ܕܒܠܐ, panier tressé avec des feuilles de palmier et dans lequel on comprime le gâteau de figues. ܕܒܠܐ est le persan زنبيل = ܕܒܠ, « fiscella ficuum », זבול (*Meguilla*, 26 *b* : זבילו, variante זובלו ; *Hal. Gued.*, p. 228, l. 9 : זומבלו). P. Sm., 1074 : زنبيل (1140) n'est pas d'origine persane (Fleischer, apud Levy, I, 510). — TEXTES pour דבילה : T. *Sabb.*, VIII, p. 121, l. 13 ; T. *Béça*, I, p. 202, l. 23 ; *Gen. r.*, XXXI, 14 (p. 287 Theodor), *Tanhouma*, *Noah*, 2 Buber (*apud* Theodor, *l. c.*) : הדבילה : *Demaï*, II, 1 ; T. *Scheb.*, VI, p. 69, l. 15 ; p. 70, l. 26 ; *Sabb.*, XVII, 2 ; *Nazir*, II, 1 ; T. *Naz.*, II, p. 284, l. 25 ; j. *Naz.*, II, 51 *d*, l. 24 ; b. *Naz.*, 9 *a* ; בדבילה : T. *Sabb.*, XII, p. 128, l. 11 ; כדבילה : *Pes.*, 87 *b* ; דבילתן : *Machsch.*, I, 6 ; דבילה של תרומה : *Para*, XI, 3 ; T. *Para*, XI, p. 639, l. 28 ; ד' קעילית : T. *Keritot*, I. p. 562, l. 37 ; b. *Kerit.*, 13 *b* et 6 passages parallèles ; ד' שמינה : j. *Kil.*, VI, 30 *c*, l. 11 ; *Kél.*, X, 2 ; T. *Teb. Yom*, II, p. 686, l. 5 ; *Midr. hagadol*, apud Theodor, *Gen. r.*, p. 278, *n* ; ככר ד' : *Scheb.*, I, 2-3 ; כפין של ד' : T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 8 (כפות אחת של ד' : j. *Taan.*, IV, 68 *b*, l. 59 ; עיגולי ד' : b. *Taan.*, 28 *a*, l. 31) ; מנה ד' : *Péa*, VIII, 5 ; *Ket.*, V, 8 (environ 400 grammes, d'après Petuchowsky, *ad loc.*) ; מקצוע של ד' : T. *Sabb.*, XIV, p. 103, l. 25 ; j. *Sabb.*, XVII, 16 *a*, l. 52 ; b. *Sabb.*, 123 *b* ; עיגול של ד' (*sic* : *Arouch*, la Tossefta et le Yerouschalmi ont le ר) ; *Ter.*, II, 1 ; *Sabb.*, XVI, 5 ; *Ohol.*, VIII, 1 ; *Teb. Yom*, II, 3 ; *Sifra*, 21 *d*, l. 17 ; j. *Ter.*, IV, 6 *a*, l. 74 ; עיגול ד' : T. *Ter.*, III, p. 29, l. 17 ; V, p. 34, l. 2 ; *Sabb.*, 93 *a*, l. 1 ; עיגולי ד' : *Ter.*, IV, 8 ; j. *Ter.*, IV, 43 *a*, l. 34 ; T. *Soucca*, III, p. 197, l. 20 ; j. *Soucca*, 54 *d*, l. 9 ; T. *Meïla*, I, p. 558, l. 12 ; *B. M.*, II, 1 ; j. *B. M.*, II, 8 *b*, l. 56 ; T. *Teb. Yom*, II, p. 686, l. 2. Le pluriel דבילות, inexactement pour דבילה dans l'*Arouch* citant *Nazir*, II, 1 (comme il résulte d'ailleurs de *Men.*, 81 *b*, 103 *a*). — דבילות à côté de גרוגרות (*Péa*, VIII, 5 ; *Ket*, V, 8) : T. *Ter.*, III, p. 29, l. 17 ; T. *Scheb.*, VI, p. 69, l. 15 ; p 70, l. 26 ; *Nazir*, II, 1 ; à côté de תמרים : *Dem.*, II, 1 ; de פרוסת פת : *Dem.*, V, 5 ; — avec חתך (מ) : *Sabb.*, XVII, 2 : T. *Sabb.*, XII, p. 128, l. 1 ; avec מרסק : T. *Béça*, I, p. 202, l. 23 ; avec גרסה : T. *Teb. Yom*, II, p. 686, l. 5, v. comment. dans l'éd. Romm].

1. Voir Magerstedt, p. 197. [Le gâteau de figues grec se fait avec des figues *séchées à demi*, qui, saupoudrées de poudre de thym, sont ensuite écrasées et séchées au four].

2. *Béça*, 3 *b*, en bas : ליטרא קציעות שדרסה על פי עיגול ; *Ter.*, IV, 10 : דרס ליטרא קציעות על פי הכד ; T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1. — Les גרוגרות sont aussi écrasées (דרס ou דרש) dans un tonnelet : *Maas.*, I, 8 ; III, 4 ; T. *Maas.*, II, p. 82, l. 17, 23 (avec les pieds) ; j. *Maas.*, II, 49 *d*, l. 29 d'en bas ; mais des figues séchées ne deviennent pas une masse compacte, une דבילה.

3. T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1 et s. : על פי חבית [חבית, בוורת, עיגול, par opposition à פרורות : j. *Ter.*, IV, 43 *a*, l. 42 = *Béça*, 3 *b* ; *Zeb.*, 73 *a*].

4. *Ter.*, IV, 10.

5. *Maas.*, I, 8 (le verbe).

6. *Ibid.* ; *Ter.*, IV, 11, 12.

portent le nom de עיגול[1]; l'autre nom qu'on trouve, ככר דבילה[2], montre qu'ils étaient plats et ronds. Peut-être עיגול désigne-t-il non seulement le gâteau, mais aussi le cercle qui donne la forme[3]. D'autres formes sont celles du cône, analogue à une ruche (כוורת)[4], et celle de la brique (מלבן)[5]. Dans la masse, qui n'est pas d'une bien grande valeur[6], on peut reconnaître parfois les différentes קציעות[7]. Si elle se brise, on la pétrit à nouveau[8].

Les gâteaux de figues peuvent avoir les dimensions les plus différentes[9]. Ils sont parfois si grands qu'un seul homme ne peut pas les porter[10]. D'ordinaire, ils sont assez grands pour suffire à plusieurs repas[11]. Des gâteaux plus petits (כף) se faisaient parfois, semble-t-il, en écrasant des קציעות dans le mortier[12].

Cette préparation des figues a lieu naturellement à la même époque, dans la même contrée[13], car elle dépend du temps de la cueillette principale.

Le goût du gâteau de figues est doux[14], ce qui peut tenir en partie à ce qu'il est poli avec de la sève de la vigne (ou même du figuier)[15]. Il est parfois si gros[16] et si mou qu'on peut envisager la

1. Outre les textes cités par Löw dans la note au commencement de ce chapitre, on trouve עיגול של דבילה dans T. *Sabb*., IX, p. 122, l. 8 : עיגולי דבילה dans T. *Soucca*, III, p. 197, l. 20; T. *Ter.*, III, p. 29, l. 17; *Taan.*, 28*a*, l. 31. Cf. T. *Maas. schéni*, V, 95, l. 4 [l. עיגול]; T. *B. M.*, II, p. 373, l. 22; *Teb. Yom.*, II, p. 686, l. 2 (כעגל של ד׳, l. עיגולי ד׳); T. *Meïla*, I, p. 558, l. 12 (יין קרוש כעיגולי ד׳).

2. *Scheb.*, I, 2-3.

3. *Béça*, 3*b* en bas; cf. p. 198, n. 5 et p. 199, n. 3.

4. T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1 et suiv. : על פי כוורת ; j. *Ter.*, IV, 43*a*, l. 43. Pour l'explication, voir Schwarz, *ad loc.*, p. 272*b*. [Les figues, après avoir été séchées et écrasées, étaient tournées en masses carrées ou recevaient une forme conique, comme nos pains de sucre. Voir Böttiger, *Kleine Schriften*, III, 319, n.].

5. *Ter.*, IV, 8; saint Jérôme sur Osée, I, 3 (« in modum laterum »).

6. C'est ce qu'on voit par *B. M.*, II, 1.

7. *Teboul Yom*, II, p. 686, l. 2 : עיגולי דבילה שנפלו משקין על מקצתו הרי נוטל עובי שלש אצבעות על רוחב מילא קציעה.

8. *B. M.*, VII, 7, נספרסו עיגוליו.

9. *Ter.*, IV, 8. Cf. *Scheb.*, I, 2. De Boçra il en venait de petits, j. *B. M.*, II, 8*b*, l. 56 : עיגולייא רברבייא כרם באילן זעיריא האתין מבצרה. Voir plus haut, *Revue*, LXII, 231, n. 4.

10. T. *Sabb.*, IX, p. 122, l. 10.

11. *Sabb.*, XVI, 3 (v. comment.); *Sabb.*, 93*a* en haut.

12. T. *Taan.*, IV, p. 220, l. 8 : שתי כפין ; j. *Taan.*, IV, 68*b*, l. 59 : כפות אחת של דבילה; baraïta dans *Taan.*, 28*a*, l. 31 : לעשות שני עיגולי דבילה במכתשת שלפנינו ובעלי שעל כתפינו.

13. *Maas.*, III, 4 : מצא גרוגרות אם דרסו רוב בני אדם.

14. *Pes.*, 87*b* en haut : שמתוקה בפי הכל כדבילה [דבסימין כדבלתא dans le Targ. Yerousch., Nombres, XXXIII, 40, provient de ce passage du Talmud].

15. *Maas.*, I, 8 : העיגול משיחלוקנו.

16. *Kél.*, X, 2 : דבילה שמינה ; T. *Teb. Yom.*, II, p. 686, l. 5 ; j. *Kil.*, VI, 30*c*, l. 11. V. Magerstedt, p. 198.

possibilité de l'utiliser comme colle pour un vase brisé[1]. Mais, en général, et quoiqu'on puisse en tirer, aussi bien que des גרוגרות, du jus en le pressant fortement[2], il est si dur qu'il faut un couteau[3], une hache[4] ou une cuiller de bois[5] pour le réduire[6] et qu'il peut rester assez longtemps dans l'eau sans être hors d'usage[7].

Les morceaux ou tranches du gâteau de figues s'appellent פלחי דבילה[8].

IX. — La figue dans l'alimentation.

Le figuier étant un des arbres fruitiers les plus répandus de la Palestine, la figue et les mets qu'on en tire comptaient, comme à Rome, parmi les objets de consommation les plus communs[9]. Toutes les parties du fruit, la queue exceptée, peuvent être mangées[10]. Même les pointes des jeunes pousses (יחור) se prêtent en certaines circonstances à la consommation[11]. Mais les feuilles de l'arbre sont impropres à la nourriture[12].

1. *Kél.*, x, 2.

2. T. *Scheb.*, vi, p. 69, l. 16.

3. סכין : T. *Yom Tob*, i, p. 202, l. 2 ; — מקצוע של דבילה : T. *Schabb.*, xiv, p. 130 ; j. *Schabb.*, xvii, 16*a*, l. 52 ; b. *Sabb.*, 123*b*. Comp. plus haut au chap. vii, p. 198, n. 2.

4. קרדום : *Sabb.*, xvii, 2 (לחתוך את הד') ; T. *Sabb.*, xii, p. 128, l. 11 : ומחתכין בדבילה.

5. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut comprendre עץ פרור dans T. *Yom Tob*, i, p. 202, l. 23.

6. Mêmes textes que ceux de l'avant-dern. note. — מסרק : T. *Yom Tob*, *l. c.* (les גרוגרות et les חרובין sont réduits en petits morceaux quand des vieillards veulent en manger).

7. *Machsch.*, i, 6 : (Maïm.) שטמנו דבילתן בנים מפני הסיקרין (Haï : סיקריקון ; Krauss, *Lehnwörter*, II, 293 ; סיקרין est correct), à cause des sicaires.

8. *Dem.*, v, 5 ; *Maas.*, iii, 4 (parallèlement à פרוסת פת). — Dans l'hébreu biblique : I Samuel, xxx, 12.

9. Les figues sont mentionnées presque dans toutes les discussions halachiques où il est question de comestibles, p. ex., *Ned.*, iii, 2 : T. *Ned.*, iv, p. 279, l. 12 : הנודר מן הקיץ אין אסור אלא מן התאינים בלבד ; autres exemples dans les notes qui vont suivre. — D'après Pline, XV, xix, 21, les figues sèches remplacent le pain. Comp. le proverbe « romain » (קרנא קריא ברומי) cité dans *Ber.*, 62*b*, l. 7 : בר מזבין תאני דאבוך זבין, *ne sutor ultra crepidam !* [*Tesch. ha-Gueon.*, éd. Harkavy, p. 213 ; *Arouch*, VIII, 203 : le fils doit garder le métier de son père. Raschi, *ad loc.*, l'entend autrement. Coronel a בשוקי à la place de ברומי, qui est fort bien attesté.]

10. *Gen. r.*, xlvi, *in.* : מה התאינה הזו אין לה פסולת אלא עוקצה [Pseudo-Ben Sira, *apud* Löw, p. 3.]

11. T. *B. K.*, vi, p. 356, l. 13. — Ces pousses tendres servaient aussi chez les Romains comme légume (Pline, xv, 34).

12. T. *Yom Kipp.*, v, p. 189, l. 22. — Chez les Romains le feuillage servait comme fourrage (Pline, XVI, 37 ; Columelle, VI, iii, 6).

Alors que les fruits ne sont pas encore mûrs, mais forment des bulbes — c'est ce qu'on appelle les פגים — ils se mangent déjà [1]. On les prend quelquefois avec du pain [2]. En été, les figues mûres fraîches constituent un aliment ordinaire [3]. On les mange à l'arbre [4] et on les tend comme rafraîchissement au voyageur qui passe [5]. Le travailleur des champs en mange en les cueillant [6]. Les gourmets en enlèvent d'abord la peau et ne mangent que la pulpe douce [7]. Les figues tardives (מסוייפות), pour devenir mangeables, doivent être bouillies [8].

Les figues fraîches se conservent à peine deux jours ; aussi ne peuvent-elles jamais devenir un objet de consommation à bas prix pour le peuple au même degré que les figues sèches ou les gâteaux de figues.

Les figues sèches, généralement répandues [9], servent surtout à l'alimentation des classes inférieures du peuple [10]. Dans les temps de détresse on les distribue aux pauvres, comme chez nous les pommes de terre et le pain [11].

Les gâteaux de figues jouent aussi un rôle important dans l'alimentation populaire [12]. On les distribue aux pauvres [13]; on en donne à un homme vorace pour le rassasier [14]. Le mets appelé לפדא se prépare principalement à l'aide de figues [15].

1. T. *B. K.*, VI, p. 356, l. 13 (quoique ce ne soit pas des פירות גמורין). Les Palestiniens avaient peut-être déjà à cette époque la prédilection pour les fruits non mûrs qu'on observe aujourd'hui dans le pays (Schneller, p. 273 et s.).

2. *Scheb.*, IV, 7 ; j. *Scheb.*, IV, 35 *c*, l. 2.

3. T. *Soucca*, II, p. 193, l. 20 ; T. *Maas.*, II, p. 83, l. 5.

4. *Maass. r.*, III, 2 : מן התאינה.

5. T. *Maass. r.*, II, p. 82, l. 14.

6. *Maass. r.*, III, 2 ; baraïta dans j. *Maass. schéni*, II, 50 *a*, l. 44 : עושה בבלוסין לא יאכל בבנות שבע (l. בבלופסין). — Chez les Romains c'était, à cause du bon marché, la nourriture des esclaves.

7. T. *B. M.*, VIII, p. 388, l. 11 ; j. *B. M.*, VII, 11 *b*, l. 58 : שלא יקלף (שלא יהא מקלף) בתאנים ; j. *Maass. r.*, II, 50 *a*, l. 58.

8. שלק : j. *Scheb.*, IV, 35 *c*, l. 19 (מפני שהיא מלאכתן).

9. Voir, par exemple, T. *Naz.*, II, p. 284, l. 24.

10. Les ouvriers : *Meïla*, III, 6 ; *Dem.*, VII, 3.

11. T. *Dem.*, X, p. 54, l. 11 ; T. *Eroub.*, IV, p. 143, l. 18. — A une époque de disette la reine Hélène fait venir de Chypre des cargaisons entières de figues séchées, ἰσχάδων (Josephe, *Antiq.*, XX, II, 5).

12. Cf. *Gen. r.*, XXXI, *i. f.* : Noé prit avec lui des gâteaux de figues dans l'arche pour la nourriture. Exemple d'école : T. *Nazir*, II, p. 284, l. 24 et s.

13. *Dem.*, V, 5 (פלחי דבילה). La mesure est déterminée dans *Péa*, VIII, 5 : d'après une opinion c'est une mine ; d'après l'autre, c'est la moitié (פרס) d'une mine.

14. T. *Sabb.*, VIII, p. 121, l. 13 (בולמוס), avec référence à 1 Sam., XXX, 12. Sur cette maladie, v. Preuss, *Biblisch-talmudische Pathologie und Therapie*, p. 29.

15. Avec des בלופסין (voir à la fin du chap. V, plus haut, p. 189, n. 3). Expliqué dans *Ned.*, 50 *b*, l. 33 : מינא דתאני דעבדין מנהון לפדי (Krauss, II, 318 : λοπάς) ;

Il semble qu'on faisait avec les figues une boisson analogue à la bière d'orge [1]. Le jus gluant des figues fraîches est appelé miel de figues [2].

On attribue au gâteau de figues employé comme emplâtre une certaine vertu curative [3].

Enfin, les figues servent pour la nourriture des animaux [4].

X. — La figue dans le commerce.

Étant donnée la surproduction de la Palestine en fait de figues [5], il est naturel qu'on ait fait un commerce actif de ces fruits. Sur

B. M., 84*b* en haut ; *Sabb.*, 37*b*. *d. l.* [לפדא signifie un pot et au figuré (comme ce mot et comme l'allemand « Schüssel ») un mets. On parle de soixante sortes de mets (*B. M.*, 84*b*), de millle sortes (*Ned.*, 50*b*). Comme dans ce dernier texte c'est un mets de figues, la tradition (*Arouch* et Raschi sur *B. M.* et sur *Sabb.*, 37*b*) y voit, mais probablement à tort, un mets préparé avec des figues.] — Le mot לפדא doit peut-être être retrouvé dans לפצא, j *Scheb.*, II, 34*a*, l. 69. [Azoulaï a la bonne leçon לפסה et E Fulda la bonne explication לפס וקדירה, « pot ». Il s'agit de לובי et non de figues. Dans j. *Péa*, VIII, 21*a*, l. 63, Frankel lit aussi לפסא, où il voit un jeu de mots avec לפת. Dans les deux passages le sens est celui de pot. Cependant le צ des éditions est peut-être appuyé par le לפץ, כפצה de *Lév. r.*, II, 7 (XII, 2), dont Krauss le rapproche.]

1. *Pes.*, 107*a*, l. 23. La leçon y est corrompue ; lire שכרא (ד)תאיני. Manuscrit de Munich : תני.

2. *Kel.*, 111*b*, l. 2 et 4 d'en bas : דבש של תאינים et דובשא מתאיני. Comparer *Meg.*, 6*a*, l. 31 et s. (réalisation de la promesse d'une « terre de lait et de miel »). Plus répandus étaient le miel (דבש) des dattes et celui des raisins ; c'est le dernier qu'on doit voir presque toujours dans le miel de la Bible (Bauer, p. 56 et s.). — Un mot de sens douteux est celui de צלין, j. *Péa*, VII, 20*b*, l 27, où דבש דדבורין, « miel des abeilles », est opposé à דבש דצלין ; comp. j. *Sabb.*, VII, 10*a*, l. 47 : צלין צמוקין (une espèce de dattes ?).

3. II Rois, XX, 7 (Isaïe, XXXVIII, 21) ; employé pour la guérison d'Ezéchias. Cf. Preuss, *Materialien zur Geschichte der biblisch-talmudischen Medizin*, p. 22. Chez les Romains c'était un remède à usage interne et externe (Magerstedt, p. 191). [Les anciens médecins grecs employaient les feuilles comme compresses contre les tumeurs et les verrues. Aujourd'hui encore on se sert des figues pour des cataplasmes emollients et des tisanes pectorales]. Les Palestiniens de nos jours cherchent à guérir les blessures saignantes avec le jus de figues noires non encore mûres (Bauer, p. 217). [Yahuda : Les figues seches cuites dans le lait s'emploient aussi avec succès contre les maux de dents, notamment l'inflammation des gencives.] [Les figues figurent dans le Régime de Maïmonide, הנהגת הבריאות, 15-17.]

4. T. *Scheb.*, V, p. 69, v. 1 ; T. *Yom Tob*, IV, p. 207, l. 10 (les branches avec les figues) ; *Gen. r.*, XXXI (Noé a dans l'arche des gâteaux de figues pour les hommes et les animaux) ; *Kel.*, 111*b*, l. 4 d'en bas (pour les chèvres, mais seulement dans le but d'expliquer la promesse du « pays de lait et de miel »). [Yahuda : On prétend que ce fourrage rend le lait meilleur et plus doux.] Chez les Grecs, on s'en servait pour nourrir les bœufs, les porcs et les oies à l'engrais ; le foie des oies enflait ainsi (Magerstedt, p. 176).

5. Cf. Herzfeld, *Handelsgeschichte*, p 97.

tous les marchés on vend des figues fraîches [1]. Les figues séchées sont un article courant d'exportation [2] (les figues fraîches, qui se gâtent vite, ne s'y prêtaient pas). On les achète au séchoir [3], pour en faire des gâteaux de figues [4]. L'importation des figues se fait — sans doute en temps de disette seulement — par voie de mer [5]. De grands magasins servent, dans les villes, à la conservation des gâteaux de figues [6].

Les figues se vendent soit d'après le nombre [7], soit à la mesure [8]. Quelquefois aussi on les pèse [9]. Dans le dernier cas, on pèse le poids brut avec le panier; puis on pèse le panier pour obtenir le poids net [10]. On mentionne occasionnellement le לומין comme petite monnaie, moyennant laquelle on se rend adjudicataire de paniers avec figues [11].

Les figues séchées se vendent aussi au poids [12], à la mesure [13] ou d'après leur nombre [14]. Le gâteau de figues ne se prête, de par sa nature, qu'au premier mode [15]. En fait de poids, on mentionne occasionnellement la mine italique [16], la mine et la demi-

1. *Ber.*, 62 *b*, l. 7 (c'est le proverbe cité plus haut, dans la première note du ch. IX ; il montre que le commerce des figues était une occupation ordinaire).

2. T. *Scheb.*, IV, p. 67, l. 10. On les apporte à Jérusalem comme prémices : j. *Bicc.*, III, 65 *c*, l. 23 ; cf. T. *Taan.*, IV, 220, l. 8.

3. T. *Maass.*, II, p. 83, l. 17.

4. *Ibid.*, p. 82, l. 23.

5. *Ab. zara*, V, 2 (הביא גרוגרות בספינה); Josèphe, *Antiq.*, XX, II, 5 (à une époque de disette).

6. T. *Scheb.*, VIII, p. 72, l. 17 et s. (אוצר).

7. Dans un panier (כלכלה) : *Scheb.*, VIII, 3. — Cf. T. *Dem.*, VIII, p. 59, l. 16 ; T. *Ter.*, III, p. 28, l. 24 et s. ; j. *Ter.*, II, 41 *d*, l. 5. Dans tous ces cas il s'agit de *terouma* et de *maasser*, mais on peut l'étendre par analogie au commerce. Il est probable que les figues fraîches sont surtout comptées, tandis qu'on mesure ou qu'on pèse les sèches. C'est du moins ce qui se fait aujourd'hui en Palestine.

8. מדה : T. *Ter.* et j. *Ter.*, *ll. cc.*

9. T. *Ter.*, *l. c.*

10. T. *Ter.*, III, p. 28, l. 28 (כלכלה מליאה, ריקנית).

11. T. *Dem.*, III, p. 50, l. 14 (לומין); j. *Dem.*, II, 23 *a*, l. 49 (טמן, altération de לומין). R. Simson de Sens sur *Dem.*, II, 5, a לימון. D'après Krauss, *Lehnwörter*, II, 311, c'est νουμμίον, avec permutation des liquides *n* et *l*.

12. La seule mesure qui soit indiquée est לטרא (Krauss, II, 313-4 : poids de douze onces) et, chose curieuse, toujours avec קציעות : *Ter.*, IV, 10 ; T. *Ter.*, V, p. 34, l. 1 ; *Beça*, 3 *b* en bas ; *Taan.*, 28 *a*, l. 26 et suiv. Pluriel : מאה לטרין, j. *Ter.*, IV, 43 *a*, l. 44. Sur לטרא, v. *Jew. Encycl.*, XII, 486 (égale en poids une mine).

13. *Péa*, VIII, 5 ; *Ket.*, V, 8 (קב גרוגרות). Plus général : מדה, T. *Ter.*, IV, p. 30, l. 26.

14. T. *Ter.*, *ibid.*

15. Cf. le Targoum sur I Sam., XXV, 18 et II Sam., XVI, 1.

16. *Scheb.*, I, 2, 4 : ככר דבילה ששים מנה איטלקי. Cf. *Jew. Encycl.*, XII, 486 (contenait 100 dinars et équivalait à 341 k., 077 gr.). — Il y aurait lieu de se demander si le mot ככר n'implique pas l'idée d'une indication de poids déterminé. Dans j. *Sanh.*, I, 19 *d* en haut, le poids du ככר est évalué à 60 לטרא = 60 מנה.

mine [1]. — Il est difficile de dire si l'on doit attacher de l'importance aux indications de prix, qui sont toujours des exemples d'école et non des cas pratiques. D'après ces indications, on peut avoir pour un as (un peu moins de 4 centimes) dix fruits [2] ou cinq [3], dans quelques localités quatre ou trois seulement [4]. Naturellement il faut tenir compte de la grosseur et de la qualité des différentes espèces ; néanmoins les prix moyens étaient certainement bien plus bas. En achetant des figues, on doit s'accommoder d'en trouver dix pour cent de véreuses [5]. — On ne trouve aucune indication de prix pour les figues séchées — dont il est dit seulement qu'elles valent moins que les dattes [6] — et pour les gâteaux de figues, mais la valeur en est faible, surtout pour les gâteaux [7].

XI. — Le sycomore.

Il nous reste à étudier un parent du figuier, le sycomore (שקמה) [8].

1. *Péa*, VIII, 5 (מנה et פרס).
2. *Maasser*, II, 6 (dix figues qu'on se choisit : שאבור לו).
3. *Maass.*, II, 5 ; T. *Ter.*, II, p. 83, l. 14 et s.
4. *Maass.*, II, 5 (dans la גנת וורדין à Jérusalem).
5. *B. B.*, VI, 2 (עשר מתולעות למאה).
6. *Eroub.*, 29 *b*, l. 35 (תמרים עדיפי) ; *Ket.*, 80 *a*, l. 1 (Raschi).
7. *B. M.*, II, 1. — L'indication d'après laquelle trente livres de figues séchées coûtaient un as l'année du triomphe de Métellus est exagérée (Magerstedt, p. 64).
8. [*Ficus sycomorus* L Dinsmore, N° 1758. V. Ascherson et Schweinfurth, *Flore d'Egypte*, 141 ; Hehon, 6e éd., 375 ; Joret, I, 111 : Solms-Laubach, *Die Herkunft des Feigenbaums*, p. 97 et s. — Textes : השקמה. *Gen. r.*, XII, 6, p. 105 Theodor ; ש' à côté de זית : *B. B.*, V, 6 : de חרוב . T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 8 ; j. *Taan.*, I, 64 *b*, l. 32 ; j. *Ab. z.*, III, 43 *a*, l. 22 ; *B. M.*, 117 *a* : *B. B.*, II, 7, 11 ; T. *B. B.*, I, p. 399, l. 10 ; *B. B.*, IV, 14 *d*, l. 18 ; T. *Ab. z.*, VII, p. 470, l. 8 (variantes : חרוש, חרוס ; T. *Men.*, IX, p. 526, l. 24 : — ש' הישנה : j. *B. B.*, IV, 14 *d*, l. 18 ; ש' שבראני : T. *Ab. z.*, VI, p. 470, l. 8 : בנות שקמה : *Dem.*, I, 1 ; בתולת ש' : *Scheb.*, IV, 5 ; T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 5, 6 : *B. B.*, IV, 8 ; *Nidda*, 8 *b* : j. *Nidda*, 49 *a*, l. 49 : גרופית של ש' : *Gen. r.*, XXV, 3, p. 242 Theodor : זמורות ש' : T. *B. B.*, III, p. 402, l. 20 ; סדן (של) ש' : *Kil.*, I, 8 : VI, 4 ; T. *Kil.*, I, p. 74, l. 11 ; IV, p. 78, l. 31 ; T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 8 ; *B. B.*, IV, 9 ; עצים של ש' : T. *Men.*, IX, p. 526, l. 24 ; פירות של ש' : T. *Arach.*, V, p. 549, l. 27 ; קורה, סדן, קורות : *Kil.*, VI, 4 ; *Kil.*, IV, p. 78, l. 31 ; קורת ש' : *B. M.*, IX, 9 ; T. *B. M.*, IX, p 393, l. 8 : קורה של ש' : T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 1 ; קורות של ש' : *Scheb.*, IV, 5 ; T. *Zebah.*, XI, p. 497, l. 4, 6 ; T. *Men.*, XIII, p. 533, l. 30 (T. *Pes.*, II, p. 160, l. 19 : גמזיות) ; שרף של ש' : T. *Nidda*, VI, p. 648, l. 20 : T. *Mikv.*, VI, p. 658, l. 25 : שרשי ש' : j. *Taan*, I, 64 *b*, l. 32 ; j. *Ab. z.*, III, 43 *a*, l. 22 ; — שקמים : *Scheb.*, IX, 2 ; T. *Scheb.*, VII, p. 71, l. 24 ; *Scheb.*, IX, 38 *d* ; *B. M.*, 117 *b* ; *Ned.*, 38 *a*.] Le singulier n'existe pas dans l'hébreu biblique. Araméen : שקמא ; syriaque : ܫܩܡܐ [ܫܩܡܐ : *Z. D. M. G.*, XXXIX, 298 ; ܟܢܝ ܫܩܡܝܢ : *Lam. r.*, I, 16, v. Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, VI, 152 ; ܫܩܡܐ

En Palestine, le sycomore est un indice caractéristique des dépressions (שפילה)[1] et se trouve surtout dans la Galilée inférieure[2].

Les sycomores se plantent à une plus grande distance de la ville que d'autres arbres[3]. Des sarments de vigne grimpent souvent autour de leur tronc[4], comme autour du figuier. L'arbre atteint un âge extraordinaire[5] et cette longévité peut avoir contribué à le faire adorer comme Aschéra, de quoi les sources tannaïtiques ont conservé des réminiscences assez claires[6].

L'arbre n'était pas cultivé pour ses fruits, mais pour son beau

ܦܣܠܐ : Bar Bahlûl, éd. Duval. 1115 ; ܣܩܘܦܐ ܡܩܡܐ : *ibid.* ; Bar Bahlûl, 1321, 2005; Payne Smith, 2583 : ܡܩܡܐ : Ando, 596 : سَوْقَم ; Schwally, *Idioticon*, 98 ; Schulthess, 214 : ܡܩܡܐ. La voyelle *u* fait penser à σῦκον, dont Benfey a rapproché *šiqmâ* (Solms, p. 80). Voir Löw, p. 386; Tristram, *Natural History of the Bible*, p. 397. Grec : συκομορέα (Luc, XIX, 4). De là le grec συκκάμινος (Lewy, *Fremdwörter*, p. 23). Cf. *Z. D. M. G.*, *l. c.* : συκάμινος (transcrit en syriaque ܣܩܡܐ ܣܘܟܡܝܢܐ). Encore dans la Septante συκάμινος, arbre, désigne la *ficus sycomorus*, mais paraît s'appliquer en même temps au mûrier, *Murus nigra* ou *alba*. Ce n'est que plus tard que les noms se différencient. *Ficus sycomorus* devient le συκάμινος « égyptien », cf. Psaumes, LXXVIII, 47, ou est désigné par la nouvelle dénomination de συκομορέα. Mais la confusion reste dans la langue parlée ; les deux mots sont employés alternativement par Josèphe pour désigner la *ficus sycomorus* (p. ex. *Antiq.*, XIII, XII, 3). Cf. Luc. XVII, 6 avec XIX, 4, où le sycomore est appelé συκάμινος et συκομορέα.

1. *Scheb.*, IX, 2 : כל שהוא מגדל שקמין גכיל התחתון ; *Ned.*, 38 *a*, l. 5 d'en bas (sur Amos, VII, 14) : שקמין לי בשפילה ; T. *Scheb.*, VII, p. 71, l. 24. Par contre, le dattier est un indice des dépressions profondes (עמק) : T. *Scheb.*, *ibid.* Cf. Löw, p. 387, et Vogelstein, *Landwirtschaft*, p. 7. Les régions de la Palestine qu'on considérait comme שפלה et qui, partant, produisaient des sycomores, se voient dans j. *Scheb.*, IX, 38 *d*, l. 25-8 d'en bas (comp. Neubauer, p. 59-61) : ce sont les contrées suivantes : la plaine de Darom (Neubauer, p. 47), la שפלה de la Bible (Josué, XI, 16 ; d'après Rosenmüller, *Bib. Naturgeschichte*, I, 283, la plaine le long de la Méditerranée ; *Biblische Geograghie*, II, I, 151 : probablement le littoral plat depuis Jaffa jusque vers Gaza ; II, 322) ainsi que Heschbon et les environs avec les localités de דיבון, בית בעל מעון, במות בעל (depuis Emmaüs jusqu'à Lydda, v. Neubauer, p. 100). Naturellement les frontières se confondent. Ce sont en partie les mêmes régions où les sycomores poussent encore aujourd'hui en grande quantité : dans la plaine de Philistée et dans celle de Gaza au Carmel (Bauer, p. 273 et 276).

2. *Scheb.*, IX, 2 (voir la note précédente).

3. De même les caroubiers : T. *B. B.*, I, p. 399, l. 10 ; *B. B.*, II, 7 ; *B. M.*, 117 *a*, l. 27. Cf. Lewy, *Abba Saul* (*Jahresbericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, 1876), p. 35, où l'auteur réunit avec concision les données essentielles sur le sycomore.

4. *Kil.*, VI, 4 ; T. *Kil.*, IV, p. 78, l. 32.

5. *Gen. r.*, XII, 6 [p. 105 Theodor, v. la note de l'éditeur] : השקמה הזו נושה בארץ שש מאות שנה.

6. T. *Ab. z.*, VI, p. 470, l. 8 : שקמה שבראנו ושבכרמל (lire, d'après la variante, שבארני ou שבראני). [Il faut lire avec Lunez, *Kaftor va-Férah*, I, 158 : שבכרמל sans conjonction, car autrement on aurait quatre aschéra. On doit donc chercher dans le Carmel une localité appelée ראני (ou ארני).]

bois [1]. Les fruits [2] du sycomore s'appellent בנות שקמה [3] ou גמזיות [4-5].

1. Dans la Bible : I Rois, x, 27 ; — *B. M.*, IX. 9 : *B. M.*, 117*b*, l. 22 ; T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 1 ; v. aussi les textes cités dans la première note de ce chap. et dans les notes qui vont suivre. C'est pour cette raison que le sycomore compte comme אילן סרק. Voir aussi Lewy, *l. c.* (cf. *Kil.*, VI, 4, 5 ; *B. B.*, IV, 8, 9) ; Rosenzweig, *Das Wohnhaus in der Mischnah*, p. 7. — La plupart des objets de bois conservés dans les Musées sont faits de bois de sycomore (A. Braun, *Ueber die im Königl. Museum zu Berlin aufbewahrten Pflanzenreste aus altägyptischen Gräbern*, *Vortrag in der Sitzung der Berliner Anthropologischen Gesellschaft*, 15, IV, 1871 ; dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, 1877, p. 299).

2. פירות שקמה : T. *Arachin*, V, p. 549, l. 27.

3. *Dem.*, I, 1. d'après Maïmonide, qui cite aussi l'identité avec חגבי. Dans *Ber.*, 40*b*, l. 4 d'en bas, on explique par דובלי (Ms. Munich : תאני דובלי). [*Tous les textes témoins* ont תאני דובלי (Rabbinowicz et Elia Wilna, *ad loc.*, Coronel, *Beth Nathan*, a תאני דולבאי), c'est-à-dire, d'après l'explication autorisée de R. Yohanan, des figuiers greffés sur des platanes : d'après *Géop.*, X, 52 et 76 (cf. Niclas, *ad loc.*), le figuier est greffé εἰς πλάτανον. L'explication de Kohut, III, 67*b*, II, 129*b*, est erronée. R. Yohanan veut entendre par בנות שקמה, non les fruits des sycomores, comme Maïmonide, mais ceux des figuiers greffés sur des platanes. Il n'en est pas moins certain que les בנות שקמה sont les figues du sycomore. C'est le ܚܓܒܐ dans ܐܝܠܢ ܕܣܩܡܝܢ, ܚܓܒܐ, ܒ ܦܫܬܐ, ܒ ܦܫ, ܒ ܦܫܝܢ, ܒ ܣܩܡܝܢ, ܒ ܚܓܒܐ, ܒ ܚܓܒܐ. On s'explique ainsi בנות שבע (בית) et בנות שוח. — *Kaflor va-Férah*, 85*a* : בנות שקמה = الجميز = תאני פרשה, « figues de Pharaon » Wœnig, p. 281. Sur בנות שקמה, v. Löw, p. 387 (cf. *Pes. r.*, 4*a*, et la note de Friedmann).

4. Ce fruit est mentionné dans *Pes.*, IV. 8 : גמזיות של הקדש (dans l'éd. Lowe, IV, 9, גזמיות est une faute d'impression) : T. *Ter.*, V, p. 33, l. 6 : והחרובין וגמזיות ; T. *Pes.*, II, p. 160, l. 4, 10, 19 [le ms. d'Erfurt, l. 10 et 19, vocalise גַּמְזִיוֹת en pensant à גַּנְזִיוֹת] ; j. *Pes.*, IV, 31*b*, l. 32 : j. *Péa*, 20*c*, l. 36 ; baraïta dans *Pes.*, 56*a*, l. 10 d'en bas, et *Men.*, 71, l. 6 d'en bas : גמזיות של חרוב ושל שקמה, — partout le pluriel, qui suppose un singulier גמזית. Le verbe גמז dans T. *Scheb.*, I, 11 (éditions et ms. de Vienne, *apud* Zuckermandel ; manque dans le ms. d'Erfurt) est à rayer et à corriger en גזם, avec *Ab. z.*, 50*b* (R. Hananel ; Consultations des Gueonim, éd. Cassel, 39*b*) et j. *Scheb.*, II, 33*d*, l. 38 (d'après Lewy, I, 319). Il faut en rapprocher גמזוז, un fruit de ce genre, dans *Lam. r.*, sur I, 5 (*Arouch* גמזון) [éd. Buber, p. 68 : traduit inexactement par פת פול] et גמזוזניה, un mets fait avec ces figues, dans j. *Maass. schéni*, II, 53*b*, l. 11 ; j. *Yoma*, VIII, 45*a*, l. 12 (גרמנני) ; j. *Scheb.*, III, 34*b*, l. 67 (גמריה), les deux derniers passages étant à corriger d'après le premier [Si גמזוז dans *Lam. r.*, est exact, il faut lire dans les trois textes du Yerouschalmi גמזוזייא ; le ב est venu du mot précédent אורזנייא : le contraire s'est produit pour le ר dans j. *Scheb.* : גמריה וארזנייא]. L'arabe a, de جمز, tiré جُمَّيز, *ficus sycomorus*. [جُمَّيز, Dozy, *s. v.* ; Rosenmüller, 281 (خشب الجميز), *Likkouté kadmoniot*, 215 ; Steinschneider, *Heilmittel der Araber*, 329 ; *Mowaffaq*, 78 ; *dju mmeiz* : Forskal Pl., 180 ; Post, 730 ; en Égypte *guimmeyz* (Ascherson et Schweinfurth : « cultivé partout et soi-disant subspontané ») ; *Z. D. P. V.*, XXII, 18 (*dschummez*, *dschimmez*). C'est un emprunt en arabe (Frænkel, 140). Payne Smith 2063 : الجميز pour ܣܩܡܝܢ (?) : Bar Bahlûl : ܓܡܙ. — Faut-il en rapprocher le nom de lieu גמזו ? Bœttiger, *Topogr. Lexicon zu Josua*, 238, donne Συκάμινον.]

5. Lewy, *l. c.*, p. 36, a définitivement établi, pour ce mot, la signification de « figues du sycomore », contre celle de « fruits de fécondation », qu'on a voulu y voir. D'où ce résultat important : le caroubier et le sycomore sont, malgré leurs fruits, considérés comme אילני סרק, parce qu'on les plante avant tout à cause de leur bois,

Ils n'arrivent à parfaite maturité que si on leur fait, peu de temps avant la cueillette, une piqûre ou une incision [1].

Les arbres sont abattus au-dessus de la racine [2], ou celle-ci est

B. B., II, 7 ; IV, 8, 9 ; *B. B.*, 27 *b* ; *Kil.*, VI, 4, 5 : T. *Kil.*, IV, p. 78, l. 31-32 ; j. *Orla*, I, 60 *c*, l. 15 d'en bas ; *Dem.*, I, 1 ; *Scheb.*, IV, 5. Les גמזיות ou fruits de sycomore consacrés au Temple passaient pour permis à Jéricho, car comme ce n'étaient pas eux mais les bois (les poutres : קורות) qu'on voulait protéger contre les violences, la consécration portait naturellement sur les branches et non sur les fruits (T. *Zeb.*, XI, p. 497, l. 4 ; T. *Men.*, XIII, p. 533, l. 30). [A la phrase ומתירין גמזיות של הקדש de la Mischna de *Pesahim*, IV, 8 (= j. *Pes.*, IV, 31 *b*, l. 32 ; j. *Péa*, VII, 20 *c*, l. 36 ; T. *Pes.*, II, p. 160, l. 6, 10, 19), les mots complémentaires של חרוב ושל שקמה dans *Pes*, 56 *a* et *Men.*, 71 *a*, sont une addition erronée du tanna citant d'après ובחרוב ובשקמה dans *B. B.*, II, 7 et 13 (cf. IV, 8, 9). Il ressort sans le moindre doute de T. *Men*, XIII, p. 533, l. 30 ; T. *Zeb*, XI, p. 497, l. 4, qu'il s'agit de sycomores et non de caroubiers, comme Lewy, *l. c.*, l'a victorieusement démontré.]

1. C'est le sens de בלס (l'arabe بلس signifie figue) ; la racine s'est également conservée en éthiopien ; (dans Amos, VII, 14 : בולס שקמים, ce que la Septante rend par κνίζων συκάμινα « incisant les figues du sycomore », c'est-à-dire les rendant mûres au moyen de l'incision. Lagarde, *Mitteilungen*, I, 68-9 : Solms, p. 75 : Hehn, 6e éd., p. 100, admettent qu'il s'agit de la fécondation (caprification) ou d'une manipulation analogue. Ils oublient que ce ne peut être un métier. — Sur l'opération de l'incision voir Théophraste, II, 8 : elle ne mûrit pas si on ne la gratte pas superficiellement ; c'est pourquoi on la gratte avec des clous de fer, après quoi elle mûrit en quatre jours. De même Pline, XIII, VII, 14 (Lenz, p. 430). Afin d'obtenir une maturité parfaite des fruits, on les pique ou on les incise quelques jours avant la cueillette, en partie pour permettre à l'air chaud de pénétrer à l'intérieur, en partie pour laisser s'écouler un jus amer que les figues contiennent (Woenig, p. 281). Aujourd'hui l'incision des fruits du sycomore est générale (Riehm, p. 979). [La figue non piquée s'appelle *bât*, باط (*Z. D. M. G.*, LI, 295, sur Βάτια, « mûre »). — Le בולס biblique a été considéré comme dénominatif de l'arabe et de l'éthiopien *balas*, « figue » (Bochart, *Hierozoicon*, I, 283 ; Gesenius, *Thesaurus*, 213). Forsk, 179, a noté بَلَس, *baeles*, pour *F. morifolia* (Solms, p. 75). Solms, p. 9, signale encore en Italie un mot *bolas*, qu'il rapproche de *balas*. Le rapport n'a pas besoin d'être nié, mais il n'en est pas moins inexact de traduire, comme Solms, p. 75, et, à sa suite, Hehn, 6e éd., p. 100, les mots d'Amos par : « celui qui fait au sycomore une opération semblable à celle qui est usitée pour le figuier ». Lagarde, *Mitteilungen*, I, 59, traduit בלס « ein Caprificierender » et ajoute : « la figue du sycomore est piquée, incisée afin de mûrir ». Dans la 14e édition de Gesenius, on lit : « cultiver des figues, celui qui incise des figues du sycomore, c'est-à-dire qui hâte leur maturité par l'incision ». La dernière explication est seule exacte. Au sujet de la racine בלס, Lagarde dit encore, *l. c.*, p. 68 : « Il ne me paraît pas impossible que ce vocable étrange en sémitique ne soit nullement sémitique à l'origine, mais indien. » C'est à cette remarque en l'air que se réfèrent la 14e éd. de Gesenius et d'autres pour « l'origine étrangère » de בלס.] [YAHUDA : En Orient les sycomores poussent très souvent près des puits. Les bergers s'occupent de l'incision des fruits pendant que leurs troupeaux paissent ou s'abreuvent. בולס שקמים n'est pas un métier à part, mais ce peut être l'occupation accessoire d'un berger ; c'est ce que voulait dire Amos. Du reste, cette opération n'a rien à faire avec la fécondation. La figue du sycomore est incisée pour pouvoir mûrir, autrement elle se dessèche ou se flétrit. Il se peut qu'on ait aussi appelé בלס la même opération faite sur les figues.]

2. גום (גמם), *Kil.*, II, 4.

enlevée en même temps [1]. Le tronçon qui reste dans la terre après l'abatage, et qui repousse ensuite, s'appelle סדן [2]; un tronc qui n'a jamais été abattu est dit בתולת שקמה [3].

Le bois est coupé en planches ou en madriers [4] avec une sorte de scie ou de couperet [5]. Avant de s'en servir, on doit enlever l'écorce de chaque morceau de bois et le polir [6].

On peut aussi couper des branches de sycomore. Une branche non encore travaillée s'appelle quelquefois גרופית [7]. Étant peu estimée, elle n'est pas chère [8]. Quand on enlève ainsi des branches à l'arbre, on veille à ce qu'elles soient toutes enlevées uniformément à la même hauteur [9].

Comme le sycomore a une épaisse ramure, on peut jouir de la fraîcheur de l'ombre en se tenant sous ou sur l'arbre [10]. Pour la même raison on ne doit pas, si l'arbre est à la limite d'un champ, en laisser dépasser la couronne sur la terre voisine, dont il pourrait priver les productions de la lumière du soleil [11].

FÉLIX GOLDMANN.

1. *Ibid.*; משרש, T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 8. Les arbres sont très profondément enracinés dans le sol, comme il ressort de j. *Ber.*, IX, 14 *a*, l. 31-32.

2. *Kil.*, I, 8; T. *Kil.*, I, p. 74, l. 11; p. 78, l. 31; *B. B.*, IV, 8, 9; T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 9. L'explication est de M. Löw [Sur סדן, voir mon article sur صدن dans a *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 286.]

3. *B. B.*, IV, 8; *Scheb.*, IV, 5. T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 6, explique אילן שכלא נקצצה מימיה. Voir avant tout *Nidda*, 8 *b*, l. 33.

4. נסר, T. *Soucca*, I, p. 192, l. 18 (il est vrai qu'il ne s'agit pas de שקמה); קורה, *Kil.*, VI, 4; T. *Kil.*, IV, p. 78, l. 31, etc. (voir les textes dans la première note de ce chap.).

5. *Scheb.*, IV, 6.

6. החליק, T. *Scheb.*, III, p. 65. l. 2.

7. j. *Ab. z.*, II, 40 *c*, l. 33; *Gen. r.*, XXV, 3, p. 242 Theodor.

8. *Ibid.* Le Midrasch compare souvent l'insignifiant Saül à une branche de sycomore (*Gen. r.*, XL, *in init.*; LXIV, *in in.*).

9. הדרג, T. *Scheb.*, III, p. 65, l. 2.

10. Cf. Luc, XIX, 4.

11. *B. B.*, II, 13.

LE COMMENTAIRE DE SCHERIRA

SUR « BABA BATRA »

On sait que le gaon Scherira a écrit quelques commentaires ou « explications de mots » (en arabe شَرح אלפאظ) sur différents traités du Talmud [1], sur *Berachot* [2], sur *Sabbat* [3], sur le chapitre VII de

1. V. Derenbourg, *Opuscules d'Abou-l-Walid*, p. CVI, n. 1 ; Bacher, *Leben und Werke des Ibn Ganach*, p. 85 ; Lewin, dans *Jahrbuch der Jüd.-Lit. Gesellschaft*, VIII, 343 (cf. Poznanski, dans *Z. f. H. B.*, XV, 170).

2. *S. ha-Ittim*, 248 : הכין פירש מר רב האיי ז"ל ואמר מר רב שרירא .. בפירושיה... Pour האיי l. ח'=חננאל, comme *Tossafot Ber.*, 8 *b* ; *Tossafot* de Sire Léon, etc. Haï et Scherira ne seraient pas en désaccord sur un point qui touche à la vie des académies. Peut-être est-ce ici le lieu de citer Tanhoum Yerouschalmi, *s. v.* אסד (Bacher, p. 41) : בספינה או באסדה... וקאל רב שרירא גאון ז"ל הוא רפסוד הוא אסדה הוא אסכריא (d'après une copie obligeamment communiquée par M. Eisenbeth, rabbin de Sedan.

3. Aboulwalid, aux articles suivants : אמר et חטב (sur *Sabbat*, 105 ; dans l'*Arouch*, *s v.* אמר³ au nom de Haï), גוש (sur 15 *b*), דוכיפת (sur 78 *a*), ספל (sur 12 *a*), צחר (sur 54 *a*), בלס (sur 76 *b*), דבשת (sur 110 *b* : דבר אחר חוטרנא, ce que l'*Arouch*, *s. v.* חטר³ explique aussi par חזיר שיש לו חטורת, suivant la juste remarque de Derenbourg, *l. c.*, et contrairement à Poznanski, *l. c.*), ינט (sur *Sabbat*, 55 *b*, ou bien pris au commentaire de *Baba Batra*, v. plus loin), עצד (sur 123 *b*), שיר (sur v, 1), שחר (sur 104 *b*); *Séfer ha-Ittim*, p. 15 : ורבינו שרירא גאון נמי כתב הכי בפירושו (sur 21 *a*), p. 27 : ורבינו שרירא גאון ז"ל נמי כהאי גאון ס"ל והכי פי' בפרק כירה... ; cette dernière explication est citée textuellement au nom de Haï dans l'*Arouch*, *s. v.* חי, et par Salomon b. Adret, *Hiddouschim* sur *Sabbat*, 18, *s. v.* מאן תנא et הא קדרא חיתא : כן פי' רבינו האי גאון et לר' האי גאון מצאתי שכתב בפרק כירה בפרק כירה. Albarceloni lui-même cite également le commentaire de *Sabbat* au nom de Haï, p. 302, 304, 337, 339–340 et 347, de même qu'il connaît le commentaire de Haï sur *Berachot*, p. 34-36. Ainsi aussi Aboulwalid cite au nom de Haï le commentaire de *Sabbat* dans les articles מור (sur 80 *b*), נור (sur 81 *b*), נגר (sur 77 *b*), שבב (sur 87 *a*) et שבל (sur 77 *b*) et celui de *Berachot* à l'article חבצלת (sur 43). La liste de livres (*J. Q. R.*, XIII, 54) dont il va être question mentionne un commentaire de Haï sur *Sabbat*. J'examinerai ailleurs les rapports de ce commentaire avec celui de Hananel.

Guittin [1], sur *Baba Batra*, et cela sur trois chapitres de ce traité. Ce dernier commentaire est cité dans une vieille liste de livres [2] : מגלד נזיקין ירוש' פיר' ג' פרוק.. מן בתרא לר' שרירא ור' האי, « un volume (contenant) : 1° le Yerouschalmi (sur l'ordre de) *Nezikin*; 2° le commentaire de trois chapitres [3] de *Baba Batra* (dans le Babli) par R. Scherira et R. Haï ».

Ce commentaire de Scherira est probablement le plus ancien de ses ouvrages à nous connus, mais c'est aussi celui dont les historiens savent le moins [4]. Il est pourtant cité assez souvent et nous possédons même l'indication de la date de sa composition : c'est, on le verra tout à l'heure, l'année 1284 de l'ère des Séleucides, soit la cinquième année du gaonat de Scherira (qui a commencé en 1279). A cette date, Haï n'était pas encore *Ab-bêt-din* (il ne le devint qu'en 1292), mais il contresignait déjà, à ce qu'il semble — peut-être en qualité de *Resch Kalla* — les consultations de son père; aussi notre commentaire lui est-il attribué en même temps qu'à son père dans la liste des livres précitée et sans doute aussi, comme on va le voir, dans l'*Arouch*.

Nous avons conservé de ce commentaire des citations tirées des chapitres I et II.

Citations du chapitre I.

1. *S. ha-Eschkol*, éd. Auerbach, II, 76 : וכ"פ רב שרירא בפ' השותפין (11*b*) אכסדרא דבי רב שהי' חדר שפתחו צר מצדדיו וקצר מגבהו... tandis que le ms. Carmoly (74*a*) et le ms. de Paris [5] ont: וראינו לרבינו שרירא ז"ל שפירש הכי בפ' השותפין אכסדרה דבי רב שהיא חדר שפתחה צר מצדדיו וקצר מגבהו ובזמן שהיא [בזה] הענין חייבת במזוזה. ואכסדרה רומיתא נמי יש מי שפירש... ופי' נמי רבינו שרירא ז"ל בפ' השותפין אכסדרה רומיתא פרש מאור

1. Aboulwalid, aux articles אשל (sur *Guittin*, 68*b*), כפר (sur 69*b*) et דרדר (sur 70*a*) : c'est sans doute du dernier passage qu'est également tirée la citation à l'article ערער, contrairement à ce que disent Bacher et Poznanski (je ne comprends pas comment ce dernier réclame le passage et pour *Béça* et pour *Oukcin*). A ce commentaire se rapportent peut-être les citations de l'*Arouch*, aux articles קן [1] : ורב האי פי' שמע קל קלמוס... (sur 6*a*) et בר שניא : זה פירוש רב האי גאון (sur 57*a*).

2. *Jew. Quart. Rev.*, XIII, 54. Je traduis autrement que Lewin ; cf. Poznanski.

3. פרוק est un pluriel de פרק suivant l'arabe. Il ne doit rien manquer après ce mot.

4. Lewin ne connaît que le texte du *S. ha-Eschkol*, II, 76.

5. Je dois la copie de ce passage à l'amabilité de M. Albeck.

עינינו גאון אבי אבינו[1] וכו' עד דרויחא מצדדיו ולא גביהא מלעילא. ופרש בית שער...

2. Albarceloni, *Commentaire du S. Yecira*, p. 25 (sur *B. B.*, 10 *b*): ופי' רבינו שרירא גאון ז"ל ולענין עליונים למטה ותחתונים למעלה אמר אדונינו מאור עינינו משום רב יוסף בן אב[2] ששמע מרבוותא קמאי ז"ל ז"ל דחזייה למר שמואל רבו של רב יהודה דיתיב קמיה דרב יהודה... d'après R. Hananel, dans l'*Arouch*, *s. v.* נגד : והגאונים פירשו כי קבלה בידם...

3. *S. ha-Eschkol*, II, 37 (= *Ittour*, II, 23 *a*, Lemberg), sur *B. B.*, 14 *a* : ואמר רב שרירא האי בקיף איני יודע דאמ' בגמ' טעה בו אדם גדול (רב משה) וחשב כי הוא ורק...

4. L'*Arouch* attribue le commentaire de *Baba Batra* à Haï ou à un gaon[3] dans les quatre articles suivants : מסיפס (sur *B. B.*, 2 *b* : פי' הגאון מסיפס כותל חלול שיש בו חלונות חלונות), זין (sur 4 *a* : זה... ורב האיי גאון פי' הוצא), דפן (sur 4 *b* : דפנא... פירוש גאון...) et כר[4] (sur 8 *a* ... פירוש אחר של גאון כריא דפתיא).

5. C'est peut-être du commentaire de *Baba Batra*, sur 17 *a* — et non de celui de *Sabbat*, 55 *b* — qu'est tirée cette citation d'Aboulwalid, *s. v.* עט : ופסר פיה רב שרירא באלקלם אלדי כתב בה אלמות עלי אלמות.

Citations du chapitre II.

6. *Ittour*, I, 91 *d*, Venise, sur *B. B.*, 22 *b* (לימא מתניתין דלא כר' יוסי): וכתב רבינו שרירא הכי אית (= איתשיב) קדמנא במתיבתא דכלה באדר שנת רפ"ד [מכדי בכוליה פרקא בהא] עסיקינן מאי שנא דשבקיה עד הכא ופי' (ר' שרירא) עד הכא בגפת... כולהון גירי דשכיחא הזיקא אינון. וכיון דאתא לסולם דליכא היזק בסולם איצטריך למימר לימא מתניתין [דלא כר' יוסי וכולה מתניתין] משום גירי[4]. L'auteur de l'*Ittour* a sans doute tiré la date de l'en-tête de ces explications, qui ont certainement été mises par écrit sous forme de consultation. Il a fait de même pour une consultation du gaon Amram, en transportant la date portée au titre (Ginzberg, *Geonica*, 236) à un seul passage (II, 68 *a*, Varsovie).

1. R. Juda Gaon, v. Halberstam dans son édition du *Commentaire du S. Yecira*, p. 284, où ce texte est cité partiellement d'après le manuscrit de Paris.

2. Sans doute אב"ד (contre Halberstam, *l. c.*) ; abréviation fréquente de ce titre, v. Lewin, *Jahrbuch*, VII, 285 et ma remarque, *ibid.*, IX, 288 ; quant à אדונינו מאור עינינו, c'est ici encore R. Juda Gaon (Halberstam, *l. c.*).

3. L'*Arouch* attribue à Haï des consultations de Scherira et de Haï, p. ex. aux articles כשות (= *Consultations des Gueonim*, éd. Harkavy, n° 416) et בתול (פי' הגאון = *ibid.*, n° 253).

4. Sur quoi *Ittour* : ...ור"ח ורבינו [אלפסי] בתר האי טעמא אזלי.

7. *Ibidem*, 92 *a* : וכתב רבינו שרירא גרמא דגירי יש בה קושיא דאנירין מודה ר' יוסי בכוליה פירקין (22 *a*) ומודה במשרה וכרישין. ואמרינן ברוש פירקין (18 *b*) ר' יוסי... מיגו דפליג בהני פליג בכולי פירקא. ומפ' (ר' שרירא) בטעמא דמילתא פליג ולא בעיקר דינא[1].

8. *Ibid.*, 92 *b* : לא (18 *a*) ורבינו שרירא דקאמר דקושי' בתרא דרבא נמצא פירוקא ושבע' קושיין של רבא עמדו חמש' מהן ובטלו הפירוקין שפרקו... וקאמר (ר' שרירא) משמיה דגאון [הלכתא?] כמאן. ואית מרבנן דקא סלקא דעתהון... מיהו עכדינן כרבא[2].

9. *Schitta Mekoubbécet*, sur 19 *a*, du « *Séfer* [*ha-Hochma*] de R. Baruch b. Samuel » de Mayence : ורב שרירא גאון פי' חומצן הוא... ונדיין לשון... והמים ניתזין בכח.

Du chapitre III je ne connais aucune citation, s'il s'agit bien du troisième chapitre, ce qui n'est pas nécessaire : les consultants ont sans doute choisi ce qui était pour eux difficile à comprendre, et l'on pourrait penser au chapitre V, qui contient beaucoup de mots araméens peu connus. Cette hypothèse paraît s'appuyer d'une citation d'Aboulwalid, qui dit à l'art. ים : וראית לרב שרירא נ"ע ופירוש כודניאתא ימים ובלשון ערבי בגאל (Ms. O : פירוש; de même dans le *S. ha-Schoraschim*). Il s'agit probablement de *Baba Batra*, 73 *a* : סריגן ליה תרתי כודנייתא[3]. On a vu qu'Aboulwalid a peut-être utilisé aussi les explications du *premier* chapitre.

Quoi qu'il en soit, nous avons des explications de Scherira sur trois chapitres de *Baba Batra*, écrites en l'an 1284 des Séleucides (973) et qui sont aussi attribuées à Haï par l'*Arouch* (comp. la liste des livres). Nous avons vu de même qu'on mentionne un commentaire de Scherira sur *Berachot*, alors que nous savons, d'autre part, que Haï en a écrit un[4]. De même encore on cite un commentaire de Scherira sur *Sabbat*, et des fragments qui en sont cités le

1. Sur quoi l'*Ittour* observe : וקשיא ליה לרבינו אלפסי האי פירושא.

2. L'*Ittour* observe : ותמיהא לן בפי' דיליה ובפי' ר"ח דנטיא לסברא דיליה.

3. En tout cas pas d'un commentaire de *Houllin* (Bacher, Poznanski). L'*Arouch*, *s. v.* מליאות, explique sur *Sabbat*, 52 : פירוש הן כודניתא והן ימים. Cette explication peut donc avoir figuré dans le commentaire de Scherira sur ce passage de *Sabbat*. De même la citation d'Ibn Gayyath, I, 68, n'est pas tirée d'un commentaire de *Soucca* (Poznanski, *l. c.*), mais d'une consultation, conservée en partie (*Geonica*, II, 241). C'est aussi d'une consultation qu'est extraite la citation du *Tanhouma*, *Meçora*, 8 (פירוש לרבינו שרירא גאון ז"ל אחד עשר יום, v. Poznanski, *l. c.*), consultation conservée dans *Halachot Pesoukot*, éd. Müller, n° 82 (avec l'en-tête רב האיי) et *Schaaré Teschouba*, n° 172.

4. Outre les citations d'Ibn Gayyath, I, 14, et des auteurs postérieurs (v. Ginzberg, *Geonica*, I, 171), il faut tenir compte de celles d'un contemporain un peu plus jeune, R. Nissim, dans son *Maftéah* (éd. Vienne, 1847), sur *Berachot*, 19 (15 *a*) et 49 (23 *a*).

sont ailleurs au nom de Haï dans son commentaire du même traité [1]. Enfin, j'ai montré ailleurs [2] que le recueil des Consultations de Gueonim édité par Cassel nous a conservé, aux numéros 72-73, un fragment d'un commentaire de *Haguiga* ; or, tandis qu'un commentaire de ce traité par Haï nous est attesté, les mots שאלו לפני אדוני יהודה אבי אבינו (אדונינו =) (à la fin du n° 72) nous ramènent à Scherira. On doit donc se demander si *toutes* les citations des commentaires de *Berachot*, *Sabbat* et *Haguiga* faites au nom de Haï ne doivent pas être attribuées, en réalité, à Scherira, d'autant plus qu'il n'est pas rare de trouver attribuées à Haï des consultations signées par Scherira et par Haï [3]. Car il me paraît tout à fait invraisemblable que Scherira et Haï aient écrit des commentaires sur les mêmes traités et que le fils ait utilisé, dans les siens, ceux de son père. Si nous attribuions tous ces commentaires à Scherira, nous y gagnerions encore de pouvoir expliquer les nombreuses contradictions déjà signalées par les « Rischonim » entre ces commentaires, notamment celui de *Berachot*, et les consultations de Haï [4].

Berne, le 8 août 1912.

I. N. Epstein.

1. Outre les citations très nombreuses dans les *Hiddouschim* de Salomon b. Adret et dans l'*Arouch* (*s. v.* אפתק, ארא, בתול, גבשוש, גמר, זיירן, טרז[1], טשטוש, מגוש, מתכלתא, יכרד[1], פייס, רתך, שנצי, תתר) (v. Ginzberg, *l. c.*), voir R. Nissim, *op. cit.*, 28*b*–29*a*, 30*a*, 33*a*, 44*a* et 54*a*, R. Hananel (du vivant de Haï) sur *Sabbat*, 79*b* et surtout sur 115*a* (וראינו שפי' בה רבינו האי הגאון נר ישראל יהיה ויפרה לעד), une consultation de Kairouan (*Consultations des Gueonim*, éd. Lyck. n° 59 = *S. ha-Ittim*, 222) : ומצאנו בפירושי אדונינו נטריה רהמנא et une liste de consultations, dans *Geonica*, II, 56, n° 25 : דהזיתין לנא בפירושי שבת... (le n° 18 de cette liste se réfère à une consultation de Haï, v. éd. Harkavy, 328).

2. *Jahrbuch der Jüd.-Lit. Gesellschaft*, IX, 224 et s.

3. V. p. ex. *ibidem*, p. 225-226 et 240, n. 1, et plus haut, p. 212, n° 3.

4. Outre les exemples réunis par Aptowitzer, dans הצופה מארץ הגר, I, 96 et s., v. encore Ibn Gayyath, I, 44 et *S. ha-Ittim*, 288 : והוא גופיה (ר' האי) כתב בפי' ברכות דילה... (cité aussi par Salomon ben Adret, *Hiddouschim*, 12*b*), par opposition à la consultation de Haï citée *ibidem* et qui se retrouve dans *Schaaré Teschouba*, n° 151. — Cf. ce qui a été dit au commencement de cette étude sur les commentaires de *Sabbat* et de *Guittin*. J'étudierai ailleurs le commentaire de *Tohorot* attribué soit à Scherira, soit à Haï.

CATALOGUE DES ACTES

DE

JAIME Ier, PEDRO III ET ALFONSO III

ROIS D'ARAGON

CONCERNANT LES JUIFS

(1213-1291)

(SUITE [1])

ACTES DE PEDRO III (1276-1285).

908. — Pedro III a appris du Juif Jacob Abnuba que Berenguero Dalmau, baile de Valence, a chargé Ferrer de Apiaria, juriste de la ville, de juger le procès intenté par le baile audit Juif au sujet d'une concession faite à Jacob Abnuba par Mosse Alconstanti, alors baile de Valence, et l'autorisant à fabriquer du savon ; Berenguero Dalmau refuse de comparaître par devant le juge Ferrer de Apiaria ; le roi mande à ce dernier de procéder comme de droit. — **Valence, 23 avril 1282.**

Reg. 46, f° 83.

909. — Pedro III à son très cher neveu l'infant don Sancho, fils aîné et héritier du roi de Castille. Sicard Folquin, marchand de Narbonne, qui fait le commerce dans la terre du roi d'Aragon, a exposé à ce dernier que des officiaux castillans ont saisi à la foire de Alcala [de Hénarès] des étoffes et des sommes d'argent sur P. Fillol et P. de Montpezat, employés de Sicard Folquin, sous prétexte que le Juif Açach Axarquin, sujet de Pedro III, que Sicard Folquin avait adjoint à ses employés pour faciliter leurs opérations en Castille, était réputé détenir certains biens de son

1. Voyez *Revue*, t. LX, p. 161, t. LXI, p. 1, t. LXII, p. 38, t. LXIII, p. 245 et t. LXIV, p. 67.

coreligionnaire David Amascaran, lequel avait pris la fuite en emportant de l'argent appartenant au roi de Castille, et, de plus, sous prétexte que dans les quittances que ledit Açach recevait des dimiers et péagers de Castille, il faisait inscrire son nom et celui de son frère Abraphim ; or, il appert des déclarations des receveurs des péages de Valence et de Murviedro que le marchand narbonnais et ses employés se sont acquittés des droits de péage pour huit étoffes teintes en écarlate (*grana*), une teinte en rouge, cinq « préteintes », pour vingt-huit étoffes blanches de Narbonne, lesquelles étoffes ont été importées en Castille par les employés dudit Sicard ; c'est le produit de la vente d'une partie de ces étoffes et les ballots restant à vendre qui ont été saisis à Alcala, bien que ledit Açach ait juré qu'il n'était que le courtier de Sicard, et que d'autre part, ni lui, ni son frère Abraphim ne détiennent aucun dépôt de David Amascaran. Pedro III a fait prêter serment à Abraphim relativement à ce prétendu dépôt ; il prie donc l'infant don Sancho de faire restituer aux employés de Sicard les étoffes et l'argent qui leur ont été enlevés; il est inadmissible, en effet, que sur de simples soupçons, des marchands, des commerçants étrangers surtout, soient entravés dans leurs opérations et leurs marchandises confisquées; quelle que soit la suite que l'infant donnera à sa requête, le roi l'en remercie. — **Valence, 24 avril 1282.**

Reg. 44, f° 229. — Publ. : Pièces justificatives, n° XIII.

910. — Pedro III a reçu de Benbenist Abenpezat, Juif de Daroca, une plainte contre son coreligionnaire Aaron Abinafia qu'il accuse de le molester injustement à propos de certaine créance, bien que ledit Benbenist se déclare prêt à compter avec Aaron Abinafia et à s'acquitter envers lui, si à l'issue du règlement de comptes il se trouve lui devoir quelque chose; le roi mande au justice et à l'alcaide de Daroca de protéger le plaignant, si ce qu'il déclare est la vérité. — **Valence, 27 avril 1282.**

Reg. 46, f° 83 v°.

911. — Pedro III mande au baile de Barcelone de contraindre les Juifs de la ville à faire cuire leur pain au four de dame Valencia, femme de G. Grunn, conformément à la concession à elle faite par Jaime Ier et lui donnant même le droit de construire un second four, si le premier ne suffisait pas à la cuisson du pain des Juifs. – **Même date.**

Reg. 46, f° 86 v°.

912. — Pedro III mande au baile de Saragosse, qui a intenté un procès au Juif Alazar Avinlacemi, passible de certaine peine, de ne pas contraindre ledit Juif au paiement de cette amende, puisque Alazar se déclare prêt à se soumettre à la sentence du juge commis à l'examen du procès. — **Même date.**

Reg. 46, f° 86 v°.

913. — Assach Avenrros et sa femme Mira, Juifs de Valence, reconnaissent devoir à Arnaldo Renau, au nom du roi, 250 sous réaux de Valence pour la dîme du vin qui a été affermée l'année précédente; ladite Mira jure par Dieu et sur les cinq livres de Moïse ; elle souscrit, ainsi que son mari ; parmi les témoins : Alauçar de Saragosse, Juif. — **Valence, 28 avril 1282.**

Parch. de Pedro III, n° 351.

914. — Pedro III reconnaît devoir au Juif royal Açach El Calbo 450 sous de Jaca pour prix d'un cheval de poil bai qu'il lui a acheté l'année précédente à Calatayud. — **Valence, 30 avril 1282.**

Reg. 52, f° 27.

915. — Pedro III confirme le compte que lui rend Creschas Astruch, secrétaire du *call juich* de Barcelone, en son nom et au nom de ses collègues, Salomon d'en Abraham, Bonhora Vives et Bonafos Vidal, sur le tribut de 4.205 sous, 8 deniers barcelonais que doivent fournir les Juifs de la ville et collecte de Barcelone, étant bien entendu qu'une prime de 19 deniers barcelonais doit être versée pour chaque livre melgorien. — **Tortose, 14 mai 1282.**

Reg. 51, f° 29 v°.

916. — Pedro III, au terme du compte rendu par Mosse Ravaya, donne quittance aux secrétaires de Barcelone de 9.509 sous barcelonais pour le montant du tribut. — **Même date.**

Reg. 51, f° 29 v°.

917. — Pedro III donne quittance de diverses sommes pour le tribut annuel à Salamon d'en Abraham, Bondia Vives, Cresches Astruch et Bonafos Mel, secrétaires du *call juich* de Barcelone. — **Même date.**

Reg. 52, f°s 29 v°-30.

918. — Pedro III reconnaît devoir 1.500 sous de Jaca à Jacob Abinrodrig, Juif de Téruel, et lui en donne assignation sur les revenus des alfondiques royales de Téruel et Sarrión. — **Port Fangos, 4 juin 1282.**

Reg. 51, f° 31.

919. — Pedro III mande à ses fidèles aljamas des Juifs du royaume d'Aragon de payer pour le tribut le montant habituel et à un de ses scribes d'user de contrainte à l'égard des récalcitrants. — **Port Fangos, 6 juin 1282.**

Reg. 59, f° 4 v°.

920. — Note mentionnant que le procès pour dette pendant entre Açach de Abafarna, Juif de Calatayud, d'une part, Benito de Ullana, M. de

Pararrolles, Riu Biloch, d'autre part, a été confié à Jimeno P. de Gorget. — **Tortose, 8 juin 1282.**

Reg. 59, f° 5.

921. — Pedro III a appris que Bartolomé Thomas, mérine de Saragosse, a saisi sur dame Elvire P., veuve de noble P. Martinez de Luna, une cour sise au lieu dit « Albalate », laquelle feu Jahuda de Cavaleria avait vendue audit Martinez sans avoir payé au roi le tiers du prix de vente, droit exigible pour toute aliénation de possession juive ; le roi mande au mérine de citer à comparaître par devant lui le même jour les héritiers de Jahuda et le répondant fourni par ce dernier à P. Martinez, pour leur réclamer le paiement du droit de tiers, à moins qu'ils ne produisent un titre les en dispensant. — **Ascó, 12 juin 1282.**

Reg. 59, f° 9 v°.

922. — L'infant don Alfonso mande à son cher A. Taverner, juge de la cour royale [de Lérida], d'examiner l'affaire d'Issach d'en Zarch, de Belshom Momet, de Belshom Levi et de Vidal Tauler, Juifs de Besalú, qui se sont vu confisquer certains manses au nom du roi par Jimeno P. de Salanova. — **Lérida, 28 juin 1282.**

Reg. 59, f° 16.

923. — Don Alfonso a appris que son cher Bartolomé Thomas, baile de Saragosse, a intenté un procès aux aljamas des Juifs de Saragosse et d'Alagón pour non paiement du droit de tiers que ledit baile affirme appartenir au roi sur le produit des ventes consenties par les communautés juives ; comme lesdites aljamas prétendent être exemptées par privilège de ce droit de mutation, l'infant mande au baile d'assigner aux communautés un juge qui ouïra leurs raisons et fera parvenir à don Alfonso les résultats de l'enquête sous pli scellé de son sceau. — **Même date.**

Reg. 59, f° 19 v°.

924. — Don Alfonso mande à Portaler Adhemar de faire observer l'azuna en faveur d'Assach Avençabarro, de la femme de Çalema de Quatortze, de Mosse Abenafino, de Çulema, fils de Jucef de Quatortze, de Jacob Zadoch, de Jucef Alaçano et Jafuda El Saig, dans le procès qu'ils ont à soutenir contre Salomon de Quatortze. — **Même date.**

Reg. 59, f° 21.

925. — Don Alfonso mande à Bartolomé Thomas, baile de Saragosse, de mettre à exécution la sentence rendue par Albert de Lavanya, docteur-ès-lois, et confirmée par m° A. de Torre, chancelier du roi, dans le procès qui s'était élevé entre l'aljama des Juifs de Saragosse, d'une part, les fils

de Jahuda de Cavalleria et autres Juifs de la même ville, d'autre part. — **Lérida, 29 juin 1282.**

Reg. 59, f° 21.

926. — Don Alfonso mande au « çalmédine[1] » de Saragosse de prier de sa part les créanciers des fils de Jahuda de Cavalleria d'accorder un sursis d'un an à leurs débiteurs, ainsi qu'aux répondants de ces derniers : Jucef Avenbruc, Jahuda Almeridi et Sento de Grenade, Juifs de Saragosse, étant donné surtout que le roi a souscrit des engagements vis-à-vis des fils de Jahuda de Cavalleria et de leurs répondants. — **Même date.**

Reg. 59, f° 22.

927. — Don Alfonso, informé que les Juifs de Saragosse Abraffim Abenjuzaf et Samuel Zadich ont fait choix pour arbitre de leur coreligionnaire Jenton Assibili, mande à ce dernier de procéder conformément à la teneur de la transaction arbitrale. — **Même date.**

Reg. 59, f° 23.

928. — Don Alfonso constitue ses procureurs en vue du procès que soutient le roi pour certains manses contre Issac d'en Zarch, Belsom Momet, Belsom Levi et Vidal Tauler, Juifs de Besalú, et dont le règlement a été confié à l'examen de A. Taverner, juge ordinaire du roi. — **Lérida, 30 juin 1282.**

Reg. 59, f° 22.

929. — Don Alfonso, à la requête de Reina, femme de Samuel de Forn, Juif de Cervera, laquelle lui a exposé que son mari était en train de dissiper ses biens, qu'il se refusait à pourvoir à son entretien et qu'il se proposait d'introduire une demande en répudiation contre elle, mande au baile de Cervera de contraindre ledit Samuel à pourvoir à la subsistance de sa femme et à lui garantir son droit sur sa dot et son douaire, le tout conformément au droit hébraïque. — **Au château de Pons, 3 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 23.

930. — Don Alfonso, sur l'affirmation produite par Samuel Enoch, Juif de Cervera, suivant laquelle, par privilège du roi Pedro III, son père, les Juifs catalans sont justiciables d'un juge juif pour tous les différends qui s'élèvent entre eux, mande au viguier de Tarragone ou à son lieutenant à Villafranca de commettre un Juif compétent et versé dans le droit hébraïque au jugement du procès pendant entre Samuel Enoch, d'une part, Issach Biona et Bonjuha de Xinta, d'autre part, au sujet d'un dépôt d'argent confié à ces derniers par Samuel et sa femme. — **Même date.**

Reg. 59, f° 23.

1. *Çalmédine*, chef de l'administration d'une cité.

931. — Don Alfonso notifie au baile et à la cour de Lérida la prorogation d'échéance, de la Saint-Michel à Pâques, pour une dette de 1.500 sous de Jaca, qui a été consentie par le roi Pedro III à l'abbé d'Ager, débiteur de Mussa Xicatella, Juif de Lérida, et leur mande de ne pas contraindre jusqu'à Pâques ledit Mussa, débiteur à son tour de pareille somme à l'égard de son fils Vidal. — **Lérida, 20 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 64.

932. — Mention d'une lettre de créance mandatée à P. de Trilles sur l'aljama des Juifs de Fraga. — **Lérida, 26 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 46 v°.

933. — Don Alfonso prie l'aljama des Juifs de Montclús de vouloir bien contribuer au subside de 700 sous de Jaca que l'aljama de Barbastro lui a spontanément offert à la suite de la demande de prêt que l'infant a adressée à toutes les aljamas de la terre royale en vue d'acheter des chevaux et des vivres destinés au roi, son père. — **Huesca, 28 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 49 v°.

934. — Don Alfonso mande à l'alcayde d'Egea d'appliquer, s'il y a lieu, le droit et l'açuna des Juifs dans le procès que Jucef fils de Barceyllar, Juif d'Egea, a intenté à Assach Cohen, Salomon Navarro, Iscarael, fils du rabbin Jocef Mosse de Basia, et Bics, fils de Jacob de Bics. — **Luna, 30 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 52 v°.

935. — Don Alfonso mande à son fidèle P. de Fraga de ne recourir à la contrainte vis-à-vis de l'aljama des Juifs de Monzón que pour la perception des 1.500 sous qu'ils ont offerts en vue du ravitaillement du roi, et encore cette contrainte ne pourra-t-elle s'exercer que huit jours après l'avertissement. — **Huesca, 31 juillet 1282.**

Reg. 59, f° 50 v°.

936 — Don Alfonso notifie à l'aljama des Juifs de Jaca la demande de chevaux et victuailles faite par son père et lui demande un prêt de 5.000 sous de Jaca. — **Même date.**

Reg. 59, f° 50 v°. — Indiq. : Is. Carini, *Gli archivi e le biblioteche di Spagna*, Palermo, 1884, 2 vol. in-8°, t. II, p. 130.

Semblables demandes aux Juifs de Lérida (3 000 sous barcelonais), de Monzón (1.500 sous de Jaca), de Barbastro (700), de Huesca (1.000), de Egea (500), de Luna (100), de Saragosse (4 500 sous de Jaca), de Valence (3.000 sous réaux en don et 2.000 en prêt).

Reg. 59, f° 51.

937. — Don Alfonso mande à tous les Juifs qui ont accoutumé de payer leur contribution d'impôt avec l'aljama de Monzón de verser leur quote-part de subside de 1.500 sous offert par cette aljama pour le ravitaillement du roi Pedro III en vivres et chevaux. — **Même date.**

Reg. 59, f° 52.

938. — L'infant don Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Barbastro de ne pas pousser les Juifs de Mouzón à contribuer avec elle pour le payement du subside des chevaux et des victuailles. — **Huesca, 1er août 1282.**

Reg. 59, f° 52.

939. — Mention de l'envoi d'une lettre aux Juifs de Uncastillo, leur enjoignant de payer 250 sous de Jaca pour le susdit subside. — **Egea, 3 août 1282.**

Reg. 59, f° 53 v°.

940. — Sommes à lever du même chef : 4.000 sous sur l'aljama de Daroca, 1.000 sur celle de Téruel, 2.000 sur celle de Tarazona, 500 sur celle de Borja, 2.000 et 400 sur celle d'Alagón, 1.000 et 200 sur celle de Tauste. — **Egea, 6 août 1282.**

Reg. 59, f° 55 v°.

941. — D. Alfonso mande à toutes les aljamas juives d'Aragon de faire observer le privilège concédé par son grand-père Jaime Ier et confirmé par son père Pedro III à Isçach de Portella et à ses enfants relativement à leur quote-part des peites, tributs et autres contributions royales. — **Même date.**

Reg. 59, f° 55 v°.

942. — D. Alfonso mande au mérine, au baile et au justice d'Egea de contraindre l'aljama des Juifs d'Egea à observer les prescriptions ci-après édictées par son père Pedro III relativement aux aljamas des Juifs d'Aragon : 1° droit pour chaque aljama de choisir deux à sept prud'hommes qui puissent connaître des procès entre Juifs, ainsi qu'ont coutume de le faire les aljamas de Saragosse et de Huesca; 2° obligation imposée aux aljamas d'Aragon pour le payement des subsides royaux de déposer dans « l'arche [1] » leur part contributive par sou et par livre et de prêter serment, le tout conformément aux dispositions prises à Saragosse par deux Juifs idoines de chaque communauté. — **Egea, 7 août 1282.**

Reg. 59, f° 56.

1. *Arche :* espèce de coffre où étaient centralisées les contributions versées par les Juifs.

943. — D. Alfonso mande à Bartolomé Tomas, mérine de Saragosse, en réponse à sa lettre, qu'il lui plaît que dans le procès intenté par ledit mérine aux Juifs de Saragosse, ces derniers soient assignés à comparaître par devant l'infant le mercredi suivant à Huesca. — **Même date.**

Reg. 59, f° 56 v°.

944. — Mention de l'envoi d'une lettre à l'aljama des Juifs d'Egea, enjoignant à cette communauté de répondre pour le payement des 500 sous du subside à Pelegrin d'Exolos. — **Egea, 9 août 1282.**

Reg. 59, f° 58.

945. — D. Alfonso mande à Garcia P., justice de Sariñena, de recouvrer les 500 sous de Jaca que l'aljama des Juifs de Jaca a offerts pour sa part de contribution au subside des chevaux et des victuailles. — **Huesca, 13 août 1282.**

Reg. 59, f° 58 v°.

946. — D. Alfonso mande à me J. P. de Saragoçano qu'il lui confie le règlement du procès pendant entre Juán de Vaqués, Lorenzo de Vaqués, Jaime, portionnaire[1] en l'église San Martin de Téruel, demandeurs, d'une part, et le Juif Jacob Avenrodrich, d'autre part, au sujet de certaine caution que les demandeurs ont fourni vis-à-vis de Jacob pour Bernardo de Conja et dont ils prétendent s'être libérés. — **Huesca, 17 août 1282.**

Reg. 59, f° 76.

947. — D. Alfonso confie à Jimeno P. de Salanova, juge royal, le règlement de l'appel interjeté au roi, son père, par Abrafim Avensora, Juif de Saragosse, au sujet de la condamnation qui a été prononcée contre ce dernier par les adélantades des Juifs de Saragosse, appelés en hébreu « borurim[2] », pour avoir diffamé lesdits adélantades ; l'infant mande au juge de régler cette affaire, nonobstant quelque menace de peine ou d'alatma, et d'absoudre Abrafim Avensora de l'alatma si, par hasard, les adébantades la lui ont infligée. — **Huesca, 19 août 1282.**

Reg. 59, f° 67 v°.

948. — D. Alfonso mande à P. Martinez de Artasona, justice d'Aragon, de remettre à Muça de Portella les 4.500 sous qu'il a reçus ou doit recevoir des Juifs de Saragosse pour le subside des chevaux et des victuailles. — **Huesca, 20 août 1282.**

Reg. 59, f° 66 v°.

1. *Portionnaire :* bénéficié de cathédrale ne recevant que demi-prébende (Du Cange, *sub verbo*).
2. Voir plus bas, n° 974.

949. — D. Alfonso mande au même de ne pas empêcher les Juifs de Saragosse de se faire rembourser les créances souscrites à leur égard. — **Même date.**

Reg. 59, f° 67 v°.

950. — D. Alfonso mande au juge de Calatayud de maintenir Assach Dulpuscam, Juif de cette ville, en la possession de maisons et de vignes qui ont appartenu à Andrés de Albuxet et à Pascasia, sa femme, et qui ont été vendues audit Assach par la cour de Calatayud pour désintéresser les créanciers d'Andrés et de sa femme, à la condition, toutefois, que l'acheteur s'engage à faire complément de justice. — **Même date.**

Reg. 59, f° 68.

951. — D. Alfonso, ayant appris que sur la somme de 2.500 sous de Jaca que l'aljama des Juifs de Calatayud a promis de verser à Muça de Portella et à P. de Sona pour le subside des chevaux et des victuailles, cette communauté demeure encore débitrice de 500 sous, mande à ladite aljama, sous peine du double, de payer les 500 sous à Domingo de Figera. — **Saragosse, 24 août 1282.**

Reg. 59, f° 72.

952. — D. Alfonso mande à tous ses officiaux de veiller à ce que certains chevaliers ne s'opposent pas aux opérations des Juifs de Saragosse qui écoulent à Saragosse ou dans d'autres lieux le blé qu'ils récoltent dans différentes localités; pareille défense ne peut s'appliquer que s'il s'agit de régions où toute exportation est interdite. — **Saragosse, 25 août 1282.**

Reg. 59, f° 74.

953. — D. Alfonso, ayant appris que Martin Ferrandez de Sayas grève son fidèle Issach El Calvo et d'autres Juifs de l'aljama de Calatayud à l'encontre de tout droit et de l'açuna, lui mande de se conformer à l'açuna dans les cas accoutumés. — **Même date.**

Reg. 59, f° 74.

954. — D. Alfonso, mande aux adélantades des Juifs de Saragosse de connaître des dommages causés à Issach El Calvo du fait de certaine tacane promulguée par l'aljama des Juifs de Calatayud, et s'il a été procédé injustement contre lui, d'y remédier comme de droit. — **Même date.**

Reg. 59, f° 74 v°.

955. — D. Alfonso mande au baile et aux adélantades des Juifs de Calatayud de n'entamer aucune procédure contre Assach El Calvo, et, s'ils l'ont déjà fait, de la suspendre. — **Même date.**

Reg. 59, f° 74 v°.

956. — D. Alfonso ayant appris de Salomon de Cavalleria et de ses frères que leur père Jafuda avait obtenu pour lui et sa famille de la communauté juive de Saragosse une tacana ou alatma valable pendant douze ans et portant dispense de contribuer avec les autres Juifs aux tailles ou exactions prescrites par la communauté, mande aux adélantades et à l'aljama des Juifs de Saragosse d'observer ladite exemption jusqu'à l'expiration du terme prévu par le règlement y relatif. — **Même date.**

Reg. 59, f° 74 v°.

957. — D. Alfonso prie les adélantades et l'aljama des Juifs de Saragosse de ne confier aucune fonction pendant deux ans à leur coreligionnaire Quomim. — **Même date.**

Reg. 59, f° 75 v°.

958. — Quittance à l'aljama des Juifs de Saragosse de 4.500 sous de Jaca pour le subside des chevaux et des victuailles. — **Saragosse, 27 août 1282.**

Reg. 59, f° 75.

959. — D. Alfonso prie les adélantades de l'aljama juive de Saragosse de ne pas contraindre leur coreligionnaire Jahuda Goluf à remplir l'office de juge. — **Saragosse, 28 août 1282.**

Reg. 59, f° 79.

960. — Mandement adressé à P. Martinez de Artasona, justice d'Aragon, au sujet de créanciers juifs, qui exigeraient des débiteurs de Cuforis des intérêts usuraires (*La plus grande partie de ce texte est rongée par les vers*). — **Saragosse, 30 août 1282.**

Reg. 59, f° 77.

961. — D. Alfonso a été informé par les adélantades, les secrétaires et l'aljama des Juifs de Valence que Cervian de Riera les a contraints par la violence à verser pour le subside des chevaux et des victuailles la somme de 5.000 sous réaux; or, d'après les instructions de l'infant, la contribution ou subside devait être proportionnée au montant du tribut annuel; l'aljama de Valence ne devait donc être soumise qu'à une taxe de 3.000 sous; l'infant reconnaît le bien-fondé de la plainte et se déclare débiteur à l'aljama de Valence de la surtaxe de 2.000 sous. — **Saragosse, 1er septembre 1282.**

Reg. 59, f° 78.

962. — D. Alfonso, ayant appris que Mahomat de Burbagena et Mahomat de Burxenta ont engagé à certain Juif de Téruel des livres et autres objets en garantie d'un emprunt, mande au baile de Téruel de pousser le créancier à restituer le gage, pourvu que les débiteurs s'acquittent de leurs obligations, capital et intérêt. — **Même date.**

Reg. 59, f° 80.

963. — D. Alfonso, en informant Cervion de Riera qu'il fait remise de 100 sous sur les 500 que les Juifs de Murviedro lui ont promis, lui mande de ne leur en réclamer que 400. — **Saragosse, 2 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 78 v°.

964. — D. Alfonso mande au justice et aux jurés de Fonz de permettre à Jucef Avenbruc, Juif de Saragosse, d'apporter dans cette ville le froment et autres espèces de blé qu'il récolte dans le territoire de Fonz. — **Même date.**

Reg. 59, f° 82 v°.

965. — D. Alfonso a appris que Sulema de Quatortze, Juif de Calatayud, condamné à l'amende par Alberto de Lavania, juge royal, dans son procès avec Garcia Alvero, exécuteur testamentaire de Gil Garcende de Sagra, s'est retiré sans autorisation du tribunal et s'est absenté dans les parties de Navarre; l'infant prie le justice de Tudela de faire ramener ledit Juif devant son juge. — **Saragosse, 3 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 93 v°.

966. — D. Alfonso a été informé que Rabi, Juif de Calatayud, se propose d'intenter une action à son débiteur Mahomat de Burbágena et de demander son emprisonnement pour insolvabilité ; l'infant mande au justice de Calatayud de ne pas appréhender ledit Mahomat pour dette, sauf, cependant, pour le créancier le droit de recouvrer sa créance sur les biens du débiteur. — **Saragosse, 4 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 79 v°.

967. — D. Alfonso confie à Jacob de Biayna, jurispérite de Cervera, la cause de l'appel qui a été interjeté à l'infant par P. Pinos de la sentence interlocutoire rendue par P. Andrés, jurispérite de Cervera, dans le procès pour dette que le créancier juif Suyllam Içach avait intenté audit P. Pinos et à son père. — **Même date.**

Reg. 59, f° 81 v°.

968. — D. Alfonso mande à Umbert [de Lavanya] de ne recevoir à titre de rétribution pour la sentence qu'il a rendue contre le Juif Mosse Alcostanti que 50 morabotins d'or. — **Saragosse, 5 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 83.

969. — D. Alfonso a reçu la plainte de Samuel Sánchez Avenyafia, Juif de Saragosse, qui lui a fait connaître que son coreligionnaire Abrafim Avenjuçaff refuse de lui restituer un dépôt de 2.300 sous de Jaca, en prétextant qu'il l'a égaré ; l'infant mande au çalmédine de Saragosse de faire une enquête et, s'il y a lieu, d'obliger Abrafim à restitution. — **Saragosse, 8 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 88.

970. — D. Alfonso a appris que certains habitants de Saragosse se sont obligés à l'égard du Juif Golluff, comme répondants d'Estevan Ferra et de ses fils, pour une dette de 130 kaffices de froment; l'infant mande au çalmédine de Saragosse de contraindre au payement débiteurs et répondants, quitte à faire rembourser les intérêts usuraires, si le créancier a outrepassé le taux légal. — **Saragosse, 14 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 98.

971. — D. Alfonso mande au baile de Barcelone de contraindre Aaron Levi, Juif de cette ville, à restituer une charte que son coreligionnaire Astruch Jacob Sixó lui a remise en dépôt. — **Lérida, 19 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 102 v°.

972. — D. Alfonso a appris que Vidal de Cervera, Juif de Cervera, a chargé Bonanat de Llopera de recueillir à sa place certains revenus que G. de Arera a coutume d'exiger dans le territoire de Cervera et qu'il a obligés audit Vidal; l'infant mande au viguier et au baile de Cervera de pousser Bonanat et ses biens à compter avec ledit Vidal. — **Barcelone, 29 septembre 1282.**

Reg. 59, f° 108.

973. — D. Alfonso accorde un sursis de six mois à Astruch Jacob Sixó, Juif habitant de Tortose. — **Même date.**

Reg. 59, f° 108.

974. — L'infant don Alfonso, fils aîné et lieutenant du roi d'Aragon, a appris que quelques-uns de ses fidèles de l'aljama des Juifs de Girone apportent des entraves à l'élection, qui a coutume d'être faite avec alatma et interdit (*vetito*), des adélantades, appelés en hébreu « berurim[1] de tamoz »; l'infant mande à ses fidèles de l'aljama de procéder à la nomination des adélantades à la majorité des voix et conformément à la teneur des privilèges concédés par son père et les rois précédents. — **Barcelone, 6 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 115 v°.

975. — D. Alfonso mande aux bailes, viguiers, cours, justices, çalmédines, juges et autres officiaux d'ajouter foi, comme à des originaux, à toutes les transcriptions de privilèges royaux concédés à l'aljama des Juifs de Barcelone qui seront faites par un notaire public et contresignées par le baile, le viguier ou quelque autre official. — **Barcelone, 15 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 131 v°.

1. Voy. plus haut, n° 947.

976. — D. Alfonso mande au justice de Murviedro de ne pas contraindre et de ne pas laisser contraindre Martin, boucher de cette ville, ainsi que ses débiteurs et ses répondants, à payer les dettes qu'il a contractées par acte public à l'égard de Samuel Passarell, Salamon de Torre et Azmel de Tarazona, Juifs de Murviedro, pourvu qu'il s'en acquitte moitié à la Noël 1282 et moitié à la Noël 1284. — **Barcelone, 18 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 131.

977. — D. Alfonso a reçu la supplique de Juán de Rodens, qui se dit accusé à tort d'avoir frappé à coups de pierres la Juive Bonfat, femme de Bonjueu, habitant de Lérida, laquelle est morte des suites de ses blessures; dénoncé à la cour de Lérida par le mari et d'autres Juifs, Juán de Rodens a été cité; mais il n'a pas comparu; au bout de vingt jours, la cour, selon l'usage de la cité de Lérida, l'a mis au ban; cependant, les médecins, chirurgiens et physiciens[1] chargés par la cour de Lérida d'examiner le corps ont reconnu que ladite Juive était décédée de mort naturelle et qu'elle avait été emportée par la fièvre et la dysenterie; par acte public Juán fut désinculpé de l'accusation de meurtre, mais demeura coupable de coutumace; supplié de le relever de cette peine, l'infant lui accorde des lettres de rémission. — **Barcelone, 20 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 137.

978. — D. Alfonso mande au justice de Játiva de contraindre Mosse Almari, Juif de cette ville, qui, en retour d'un prêt de 1.800 sous réaux de Valence, a engagé des maisons par acte hébraïque à Samuel, alfaquim et scribe mage du roi pour l'arabe, à s'acquitter de sa dette ou à remettre les maisons engagées. — **Barcelone, 21 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 130 v°.

979. — D. Alfonso mande à Bernardo, scribe royal et collecteur du tribut des Juifs de Girone, de verser, sur le produit de sa recette, 1.000 sous barcelonais à noble R. de C[abrera], à qui le roi en a fait l'assignation sur les revenus de Girone et plus spécialement sur les impôts de la juiverie. — **Barcelone, 26 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 139 v°.

980. — D. Alfonso a reçu Astruga, veuve de Isach Llop, qui lui a présenté deux lettres scellées du sceau royal, où il était dit que, le roi ayant appris que ledit Isach et sa femme, qui possédaient certaines maisons mises en gage par Goig, mère de ladite Astruga, étaient menacés d'un procès par Santo, leur beau-frère et frère, ordre était donné au

1. Le *medicus* et le *physicus* soignaient plutôt les maladies et les fièvres, le *chirurgicus* les plaies et les blessures (Du Cange, *sub verbis*).

baile et au viguier de Barcelone de maintenir lesdits en possession de leurs maisons, pourvu qu'ils prissent l'engagement de faire au plaignant complément de justice ; l'infant mande au baile de Barcelone de faire observer les décisions de son père; de plus, D. Alfonso a appris de ladite Astruga qu'elle a confié les actes concernant lesdites maisons à Salamon, Juif de Perpignan, et que ce dernier les a remis aux fils de Santo ; l'infant mande au baile de rechercher si les actes en question doivent être restitués à la veuve de Isach Llop. — **Barcelone, 28 octobre 1282.**

Reg. 59, f° 140 v°.

981. — D. Alfonso fait connaître à l'aljama des Juifs de la ville et collecte de Barcelone qu'en vue de faire face à une situation difficile, où il s'agit de l'honneur et de l'intérêt du roi et de son peuple, Pedro III a été obligé d'implorer l'aide pécuniaire des Juifs et de ses autres sujets, et qu'il a fixé à 100.000 sous barcelonais le subside qu'il compte recevoir de toutes les aljamas de Catalogne ; l'infant mande à l'aljama de la ville et collecte de Barcelone de s'acquitter de sa part de contribution, concuremment avec les autres communautés de Catalogne, dans le courant du mois de décembre. — **Barcelone, 3 novembre 1282.**

Reg. 59, f° 147 v°.

982. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Girone d'envoyer des procureurs à Barcelone pour y discuter avec les représentants des autres aljamas la répartition du subside entre toutes les communautés juives de Catalogne. — **Même date.**

Semblables mandements aux aljamas de Lérida, Tortose Monzón, Fraga.

Reg. 59, f° 147 v°.

983. — D. Alfonso mande de faire maintenir en faveur des Juifs Jabuda Avençaoga et Samuel de Regal l'obligation et la vente, qui leur ont été consenties par G. de Timor, de certaine quantité de safran à prélever sur les revenus du château de Pals, en vertu d'une assignation qu'il leur avait faite. — **Même date.**

Reg. 59, f° 151.

984. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Valence de s'acquitter dans le courant de décembre, avec les autres aljamas du royaume de Valence, de sa part de contribution au subside de 30.000 sous réaux qui a été imposé par le roi sur les Juifs de tout son royaume. — **Même date.**

Semblables mandements à l'aljama des Juifs de Játiva, Alcira, Gandia, Burriana, Murviedro et Segorbe, qui devront envoyer des procureurs à Valence, avec mission d'y procéder à la répartition du subside entre les communautés du royaume de Valence. — **Même date.**

Reg. 59, f°s 151 v°-152.

985. — D. Alfonso mande aux aljamas des Juifs de la ville et de la collecte de Saragosse de verser dans le courant de décembre leur part de contribution au subside de 50.000 sous de Jaca imposé sur les aljamas du royaume d'Aragon. — **Même date.**

Reg. 59, f° 156 v°.

986. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Huesca d'envoyer ses procureurs à Saragosse pour y procéder à la répartition du subside entre les communautés du royaume d'Aragon. — **Même date.**

Semblable mandement aux aljamas des Juifs de Jaca, Barbastro, Tarazona, Borja, Egea, Tauste, Alagón, Calatayud, Daroca, Térnel, Montclús, Ruesta, Luna, Monzón. — **Même date.**

Reg. 59, f° 156 v°.

987. — D. Alfonso mande à Jimeno P. de Salanova d'envoyer à A. Taberner les pièces du procès relatif à la saisie de certains manses, qui a été faite par ledit Jimeno sur Issach d'en Zarch, Belshom Momet et Belshom Levi, Juifs de Besalú, sans oublier la procédure d'enquête qui a été dressée à ce sujet. — **Barcelone, 4 novembre 1282.**

Reg. 59, f° 146 v°.

988. — D. Alfonso mande au lieutenant de justice de Valence de faire arrêter Bernardo Rogé, dénoncé comme meurtrier d'Abrahim Ahinuç, Juif de Denia, puis de rechercher diligemment la vérité et de procéder enfin comme de droit. — **Barcelone, 5 novembre 1282.**

Reg. 59, f° 149.

989. — D. Alfonso a appris que G. de Orera, chevalier, a obligé au Juif Vidal de Cervera, en garantie d'un emprunt à lui consenti par ce dernier, les revenus dont il jouit dans la ville et le territoire de Cervera, et que ledit Vidal a chargé de la perception G. Bonanat de Lopera, de Cervera ; l'infant mande au viguier et au baile de Cervera de maintenir ledit Vidal dans la possession desdits revenus, de permettre à Bonanat de les recueillir et de contraindre G. de Orera et Bonanat de Lopera à payer à Vidal les revenus susdits. — **Barcelone 17 novembre 1282.**

Reg. 59, f° 163.

990. — D. Alfonso a été informé par son fidèle Juán P. Çabata, baile de Cervera, que la cour de Villafranca a emprisonné, à la réquisition du baile, le Juif Vidal Azday, pour vol commis à Cervera ; l'infant mande à la cour de livrer ledit Juif à Juán P. Çabata pour que le châtiment qu'il mérite lui soit infligé. — **Lérida, 29 novembre 1282.**

Reg. 95, f° 169.

991. D. Alfonso mande au çalmédine et au mérine de Saragosse de

maintenir en leur droit Mosse Çuyllam et son fils Abrahim, Juifs de Saragosse, et de ne pas permettre qu'ils soient grevés, pourvu qu'ils s'engagent à faire au plaignant complément de justice. — **Lérida, 1er décembre 1282.**

Reg. 59, f° 172 v°.

992. — D. Alfonso, ayant appris que l'aljama des Juifs d'Egea avait promulgué une tacana ou alatma portant qu'il ne serait pas fait de taxations entre Juifs avant une époque déterminée, mande à cette aljama, nonobstant ladite alatma, de payer dans le courant de décembre leur part de contribution au subside de 50.000 sous de Jaca imposé sur les Juifs du royaume d'Aragon. — **Huesca, 10 décembre 1282.**

Reg. 59, f° 178.

993. — D. Alfonso mande aux adélantades de l'aljama des Juifs de Lérida de ne plus grever, à l'encontre du droit et de l'azuna des Juifs, Aczach Azamia et sa sœur Sol, Juifs de Lérida. — **Huesca, 13 décembre 1282.**

Reg. 59, f° 180 v°.

994. — D. Alfonso confie à Bn. G. de Pinells, jurispérite de Barcelone, le règlement du procès que Ysach, fils de Jucef [Azd]ay, Juif de Barcelone, intente à son fils Jusef, en raison de l'administration des biens dudit Jucef. — **Barcelone, 1er janvier 1282/3.**

Reg. 59, f° 190.

995. — D. Alfonso a été informé par Buschet Mardoffay, Juif de Valence, que Pedro de Soria, portier du roi, a mandé à Berenguero de Conques de recevoir en compte toutes les têtes d'aiglettes (*aquellarum*), conformément à l'ordonnance de Pedro III ; il mande audit Berenguero de se conformer à l'ordonnance royale. — **Barcelone, 3 janvier 1282/3.**

Reg. 59, f° 192.

996. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Barcelone de ne pas pousser tacitement les Juifs de Monzón ou leurs biens à contribuer avec elle pour le payement du subside qu'il leur demande, si ce n'est de la même manière qu'il a été procédé pour le versement du subside de l'armada. — **Même date.**

Reg. 59, f° 192.

997. — D. Alfonso mande à tous les Juifs qui ont accoutumé de peiter avec l'aljama des Juifs de Monzón de payer leur quote-part de la contribution que ladite aljama doit fournir à l'infant. — **Même date.**

Reg. 59, f° 192.

998. — D. Alfonso prie ses fidèles Salomon d'en Adret, son fils Issach

et les fils de ce dernier Adret et Salomon, Juifs de Barcelone, d'accorder un sursis jusqu'à la Noël à leurs débiteurs Geraldo de Torre, chevalier, et les habitants de Sentboy (?), paroisse de ce dernier ; il les en remercie beaucoup par avance. — **Même date.**

Reg. 59, f° 193.

999. — D. Alfonso ayant appris que Mosquet Merdofay, Juif de Valence, et son procureur ont obtenu « droit tacite par défaut de droit[1] » devant la cour de Tortose pour certaines dettes que deux habitants de Tortose avaient souscrites au profit de feu son père Apim Mardofay, mande au sous-viguier de Tortose qu'à défaut de la cour de cette ville, il fasse exécuter les deux débiteurs. — **Barcelone, 4 janvier 1282/3.**

Reg. 59, f° 193.

1000. — D. Alfonso informe deux portiers royaux qu'il a fait remise à toutes les aljamas juives de 40.000 sous réaux sur le subside de 200.000 qu'elles avaient à fournir ; pour les aljamas du royaume de Valence, le dégrèvement est de 5.000 sous et la somme à verser est de 20.000. — **Barcelone, 5 janvier 1282/3.**

Reg. 71, f° 129 v°.

1001. — D. Alfonso fait remise aux aljamas des Juifs d'Aragon de 15.000 sous réaux ; leur quote-part de subside ne sera plus que de 60.000 sous réaux. — **Même date.**

Reg. 71, f° 129 v°.

1002. — D. Alfonso, fils aîné du roi, mande à son fidèle Bn., scribe, de prélever au profit d'un particulier 20.000 sous barcelonais sur les contributions juives et de retenir 1.000 sous pour la rétribution de ses fonctions de scribe. — **Barcelone, 7 janvier 1282/3.**

Reg. 71, f° 129 v°.

1003. — D. Alfonso informe l'aljama des Juifs de Fraga qu'il a confié à me R de Besalú, archidiacre de Tierrantona (?) en l'église de Lérida, le procès pendant entre ladite aljama et les communautés juives de Catalogne au sujet de la répartition à faire entre elles des taxes royales ; il lui mande de comparaître devant ledit juge ; il lui fait connaître, d'ailleurs, qu'il a déjà mandé aux aljamas des Juifs de Catalogne de la contraindre à ester en droit par voie d'alatma et de vet. — **Barcelone, 9 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 1.

1. Obtenir *droit tacite par défaut de droit*, c'est obtenir gain de cause, le défendeur refusant de faire droit.

1004. — D. Alfonso confie à me R. de Besalú, archidiacre de Tierrantona (?) en la cathédrale de Lérida, le règlement du procès pendant entre l'aljama des Juifs de Fraga, d'une part, les aljamas de Barcelone, Girone, Lérida, Tortose, Monzón, d'autre part. — **Barcelone, 12 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 2 v°.

1005. — D. Alfonso accorde une remise de 20.000 sous barcelonais aux Juifs de Catalogne sur les 100 000 qu'ils devaient verser pour leur part de subside ; leur contribution est donc fixée à 80.000. — **Barcelone, 14 janvier 1282/3.**

Reg. 71, f° 130 v°.

1006. — D. Alfonso mande à Sebastián Delmas, sous-viguier de Tortose, de faire remettre au Juif Samuel Rabi la contribution qui revient à celui-ci en raison de l'acquisition par lui faite l'année précédente des revenus de la bailie de Tortose. — **Barcelone, 18 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 3.

1007. — D. Alfonso informe Isach Salves, Juif de Girone, qu'à la suite d'excès perpétrés par plusieurs de ses coreligionnaires, il envoie à Girone R. de Toylan, juge de la cour royale ; il lui mande de faire la lumière sur les maléfices commis et au besoin d'ouvrir une enquête. — **Barcelone, 21 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 8 v°.

1008. — D. Alfonso mande à R. de Toylan de faire une enquête contre P. Faytum de Tarazona et quelques autres Juifs de Girone dénoncés à l'infant et de les punir en leurs personnes et dans leurs biens. — **Même date.**

Reg. 60, f° 8 v°.

1009. — Pedro III vidime et confirme sur la présentation qui lui en est faite par me David de Palerme, médecin juif, serviteur de la chambre royale et fidèle du roi, agissant en son propre nom et au nom de ses frères et neveux, héritiers de feu me Busach, médecin juif de Palerme, le privilège scellé qui a été concédé à me Busach et à ses descendants par l'empereur Frédéric au camp devant Brescia, l'an 1237, au mois de novembre, 11e indiction, et confirmé ensuite par Manfred, roi de Sicile, au mois d'août 1258, 1re indiction ; le privilège de l'empereur Frédéric porte que ledit Busach est exempté, pour prix de services rendus, lui et sa descendance, de tous les dons, prêts, exactions, collectes et prestations que les Juifs de Palerme sont tenus de fournir au roi. — **Messine, 24 janvier, 11e indiction, 1282/3.**

Reg. 54, f°s 202 v°-203. — Publ. : Bartolomeo e Giuseppe Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, Vol. I, part. I, Palerme, 1884, in-8°, pp. 26-28 (*Documenti per servire alla storia di Sicilia publicati a cura*

della Società siciliana per la storia patria, vol. VI, fasc. I, 1885 ; vol. XII, 1890), d'après *De rebus regni Siciliæ, documenti inediti estratti dall' Archivio della corona d'Aragona e publicati dalla sovrintendenza agli Archivi della Sicilia*, p. 314.

1010. — D. Alfonso a appris que Berenguero de Entensa a dépossédé les créanciers juifs Vidalon, fils de feu Benvenist de Porta, Abrahim Abenafia, Jucef Abenafia, Mosse Abenafia et Samuel Vidal, des revenus de Castellnovo qu'il leur avait obligés en garantie de certains emprunts ; il mande au procureur du royaume de Valence de rétablir lesdits en possession du gage de leur prêt. — **Barcelone, 25 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 14 v°.

1011. — D. Alfonso adresse un mandement semblable à Simon de Gironella, viguier de Tarragone, qui a assigné à ses créanciers Issach Solam et Issach Biona les revenus de Fautero. — **Même date.**

Reg. 60, f° 14 v°.

1012. — Pedro III ordonne aux maîtres portelains[1] de Sicile, au-delà du Salso, sur les instances des Juifs Joseph de Calo et Fudrone de Canino, de ne pas contraindre les Juifs de San Marco à payer au-delà du tarif convenu pour l'année en cours sur les revenus de la Teinturerie de ladite terre et de la bailie des Juifs de San Marco. — **Messine, 27 janvier 1282/3.**

Publ. : B. e G. Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, vol. I, part. I, pp. 29-30 (d'après *De rebus regni Siciliæ*, p. 315).

1013. — Pedro III ordonne aux syndics de la communauté de San Marco, au parlement de Catane, de ne pas contraindre les Juifs de cette terre à payer au-delà de ce qu'ils ont coutume de verser pour les subventions générales, les prêts et les collectes. — **Même date.**

Publ. : Lagumina, pp. 28-29 (d'après *De rebus regni Siciliæ*, p. 314).

1014. — D. Alfonso mande aux viguiers de Barcelone et de Girone de contraindre les Juifs Vidal Navarro et Salamon Navarro, frères, à restituer les 11 livres 18 sous barcelonais que Bn. Pascal leur a confiés en dépôt par acte écrit. — **Barcelone, 28 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 17 v°.

1015. — D. Alfonso a appris que ses fidèles de l'aljama des Juifs de Saragosse ont jeté l'alatma et le vet contre Jahuda Buscho pour le punir d'avoir dit qu'ils grevaient l'aljama des Juifs de Ruesta dans la répartition du subside imposé sur les Juifs de la couronne ; il mande à ses fidèles de ne pas prononcer l'alatma ni d'entamer aucune procédure

1. *Maître portelain :* dignité du royaume de Naples et des Deux-Siciles.

contre ledit Jahuda et ses biens, pourvu qu'il contribue au payement du subside selon ses facultés. — **Barcelone, 29 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 19.

1016. — D. Alfonso mande à Garcia P., justice de Serranyon (?), de déléguer à sa place F. de Foller dans la perception des sommes que doivent verser les Juifs de Monzón en raison du subside imposé sur les Juifs de Catalogne ; il lui prescrit en même temps d'apporter à Barcelone tout ce qu'il a reçu des Juifs de Huesca, de Barbastro et autres lieux. — **Barcelone, 30 janvier 1282/3.**

Reg. 60, f° 19 v°.

1017. — D. Alfonso mande au baile de Barcelone de confier à un Juif idoine et non suspect aux parties, pour qu'il y mette fin conformément au droit hébraïque, le jugement du procès en divorce pendant entre Samuel de Forn et Reina, fille de Vidal de España. — **Barcelone, 3 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 33.

1018. — Entre autres concessions faites à la cité de Girone, le roi établit que les Juifs de cette ville paieront la moitié des frais qui seront engagés pour l'amélioration des défenses de la Cité, ainsi qu'on a coutume de le faire depuis longtemps. — **8 février 1282/3.**

Indiq. : Girbal, *Judios de Gerona*, p. 15 (d'après Archivo municipal, Pergaminos de reales concesiones).

1019. — Le roi ordonne aux Juifs de Jaca, comme à ceux de Girone, de contribuer pour la moitié, avec les infanzones et les ecclésiastiques, à la réparation de toutes les tours et murailles des châteaux et forteresses. — **1283.**

Indiq. : Amador de los Rios, II, 13 (d'après reg. 60, f° 78).

1020. — D. Alfonso a appris que Raimundo Jonchera, habitant de Valence, a reçu en dépôt d'Abrahim Exarchino, Juif de Valence, du « moratellum[1] » blanc appelé *ahassen*, une certaine somme et des étoffes ; comme ledit Abrahim doit partir au service du roi, de même que son fidèle Samuel, alfaquim du roi, l'infant mande audit Raimundo de ne remettre le dépôt et de ne mettre en vente le « moratellum » que par ordre du propriétaire. — **Palamos, 9 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 25 v°.

1021. — D. Alfonso a été informé par son fidèle Samuel, alfaquim du roi, que, malgré le privilège à lui concédé par Pedro III et portant que

1. *Moratum :* mélange de vin et de mûres ; *moretum :* espèce de drap sombre.

ledit Samuel et ses parents étaient autorisés à porter tel vêtement qu'il leur plairait, l'aljama des Juifs de Játiva, excipant d'une tacana ou règlement décrété par elle, empêche David Allevi, Abrahim Abenavies et Jucef Avengalell, cousins de Samuel, de porter des vêtements en étoffe de couleur et certains autres ornements, l'infant mande à l'aljama des Juifs de Játiva de permettre à tous les parents de porter les vêtements qu'ils voudront nonobstant tout règlement en sens contraire. — **Palamos, 10 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 25.

1022. — D. Alfonso mande à l'aljama des Juifs de Valence, conformément à la décision prise par le roi avant son départ pour la guerre et portant que ceux qui l'accompagneraient ne pourraient être contraints au payement des tailles ou exactions pendant tout le temps qu'ils demeureraient à son service, de ne pas user de contrainte à l'égard de Jahuda fils d'en Vives, qui a accompagné Pedro III en Barbarie et se rend maintenant avec lui en Sicile. — **Même date.**

Reg. 60, f° 25 v°.

1023. — D. Alfonso mande à Féliz de Guardia, juge de Figueras, de faire parvenir au juge royal A. Taberner par le porteur des présentes le texte de l'enquête que ledit Féliz de Gardia a fait faire contre Abraham de Torre, Juif de Figueras. — **Palamos, 27 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 29.

1024. — D. Alfonso mande à Bn. de Prat, juge de Girone, d'adresser au juge A. Taberner les procédures que ledit Bn. de Prat a faites contre Abraham de Torre, Juif de Figueras. — **Même date.**

Reg. 60, f° 29.

1025. — D. Alfonso a appris que les Juifs de Valence, lorsqu'ils sont cités devant la cour de cette ville, ne prêtent pas le serment dans les formes prévues par le for de Valence et les privilèges royaux y relatifs ; il mande à Umberto de Lavania, juge royal, d'obliger les Juifs de Valence à se conformer au for et aux privilèges. — **Barcelone, 24 février 1282/3.**

Reg. 60, f° 36.

(*A suivre.*)

JEAN RÉGNÉ.

NOUVEAUX DOCUMENTS

SUR JOSEPH NASSY, DUC DE NAXOS

L'histoire de Joseph Nassy, l'ancien marrane Jean Miquez, est suffisamment connue. Cependant il s'en faut que tous les documents relatifs à ce personnage aient été mis au jour. Cette histoire n'est pas close, et j'ai des raisons de croire qu'elle ne le sera pas de sitôt.

De nouveaux documents sur Nassy m'ont été gracieusement donnés [1] par mon excellent ami Salih Safvet Bey, capitaine de frégate de l'Etat-Major de la marine impériale et membre de l'Institut d'histoire ottoman. Safvet Bey, historien des plus distingués, a, depuis la proclamation de la Constitution, mis en lumière un grand nombre de faits se rapportant à l'histoire ottomane.

Ces documents consistent en des copies des lettres et des ordres impériaux que les sultans Suleyman le Magnifique, Sélim II et son successeur adressent au roi de France, au roi de Pologne, au Bey d'Égypte, à Pialé Pacha, amiral de la flotte turque, et aux *Cadis* de divers districts dans le but de protéger les intérêts de Nassy.

Sous Suleyman le Magnifique nous voyons déjà Nassy posséder les titres de *Frenk Bey Oglou* « (prince européen), de *mutéférik* » (noble, distingué) et de *nédim* (favori). Il use de son influence pour faire intervenir le Sultan dans l'affaire des 150,000 écus que la France lui devait et qu'il ne parvenait pas à se faire payer. Suleyman, se rendant au désir de Joseph, adressa à Charles IX, roi de France, trois lettres, dont la troisième porte la date du 23 mars 1565 (voir document n° I).

1. Ils sont extraits des Archives de la Sublime Porte. Ils sont rédigés en turc.

A l'avènement de Sélim II, Nassy devint tout-puissant. Le grand vizir Mohamed Sokolli, quoique très puissant, lui aussi, devint jaloux de l'influence dont jouissait Joseph auprès du sultan. Ainsi nous voyons l'ancien marrane obtenir des ordres impériaux forçant ceux des habitants du duché de Naxie qui demeuraient à Constantinople à regagner leurs foyers, et ce, dans l'unique but de leur faire payer, en qualité d'originaires des îles formant le duché, l'impôt auquel ils pouvaient se soustraire par suite de leur séjour à l'étranger.

Tout en obtenant cet ordre, Nassy faisait déléguer à Naxos le Cadi de Chio avec mission de procéder au recensement des Cyclades et d'établir la liste des personnes en état de payer le *haradj* (impôt) (voir documents nos II et III).

Joseph Nassy paraît, dans nos documents, avoir été un grand brasseur d'affaires. Il s'était fait affermer par Sigismond II (Auguste), roi de Pologne, le commerce de cire de ce pays et avait chargé le Juif Gianemore (?) de s'occuper de l'exploitation de cet article. Cependant, comme les conditions du contrat n'avaient pas été observées par les autorités polonaises, le favori de Selim fit intervenir dans l'affaire celui-ci, qui adressa une lettre au roi de Pologne, pour le prier de faire sauvegarder ses intérêts (voir document no IV).

Quelque temps après, Joseph faisait, par ordre impérial, interdire le transit par le Bosphore des navires chargés de vin venant de Crète et se rendant en Moldavie ; il obtenait lui seul la concession du passage annuel, par le Bosphore, de mille tonneaux de vin pour la Moldavie et faisait enlever aux marchands de vin leur permis de transit quant à ce commerce (voir document no V). C'est le médecin David (?) qui fut délégué auprès du Sultan pour obtenir le monopole du transit du vin crétois par le Bosphore.

L'adresse et la puissance du duc de Naxos apparaissent encore dans ses démarches pour empêcher les Musulmans de s'établir dans les Cyclades. En effet, Joseph ne voulait pas avoir affaire à des Mahométans, lesquels pouvaient, le cas échéant, lui créer des embarras, refuser de s'acquitter des impôts que les habitants des Cyclades lui payaient, et craignait, de ce chef, l'intervention du grand vizir Sokolli, qui pouvait le desservir auprès de Selim II, en cas d'un différend entre lui et les Musulmans établis, ou en train de s'établir, dans les îles de son duché. C'est ainsi que, pour éviter tout ce qui pourrait nuire à ses intérêts et entraver ses projets, il obtint un ordre impérial qu'il fit adresser à l'amiral Pialé Pacha, avec mission d'interdire par la force le séjour des

Musulmans parmi les infidèles, dans des villes où il n'y avait ni communauté musulmane nombreuse, ni mosquée (voir document n° VII).

Le même Pialé Pacha fut chargé, à la suite d'un ordre impérial obtenu par Joseph Nassy, de débarrasser les Cyclades des corsaires qui les infestaient (voir document n° VI) et les Cadis de Roumélie et d'Anatolie furent invités, toujours à la demande de l'ancien marrane, à prendre les mesures nécessaires pour mettre la main sur Ducna (?), ancien gouverneur du duché de Naxie, lequel complotait avec Venise et Rome contre ces îles (voir document n° VIII).

De tout ce qui précède on peut se faire une idée de la puissance de Nassy. On savait que des séquestrations de marchandises de navires battant pavillon français eurent lieu au profit de Joseph à l'effet de faire rentrer celui-ci dans sa créance de 150,000 écus que la France lui devait. Or, le document n° IX élucide ce point.

D'après ce document, ordre fut donné au *beyler beyi* d'Égypte et au *bey* d'Alexandrie de ne séquestrer pour le compte de la créance de Nassy que le tiers de la cargaison des navires français venus au port d'Alexandrie, si toutefois cette cargaison avait une valeur de 1,000 florins. Cet ordre, donné aux beys d'Égypte, leur avait été plus d'une fois répété.

La mort de Sélim II mit fin à la puissance de Joseph, bien que le nouveau monarque Mourad III le maintînt dans les mêmes fonctions. Quand Nassy mourut, la mémoire de celui qui dans les firmans de Suleyman le Magnifique et de Sélim II avait été qualifié de « modèle des notables et des princes de la nation juive » n'était plus respectée. Dans un ordre impérial transmis au Cadi de Naxos (voir document n° X), à propos de l'ancien lieutenant de Joseph, Francesco Coronelo, on parle de la mort de l'ancien duc de Naxos en ce langage trivial : « Le Juif nommé Joseph a crevé. »

Constantinople, 30 août 1912.

Abraham Galante.

PIÈCES JUSTIFICATIVES[1]

I

Lettre au roi de France.

Vous ayant adressé, il y a quelque temps, deux lettres impériales à propos des 150,000 écus or dus au *Frenk Bey Oglou*[2] Joseph Nassy, le modèle des notables de la nation mosaïque et un des *mutéférik*[3] de mon fils Selim, que Dieu prolonge sa vie, il nous revient que la susdite somme n'a pas encore été payée et ce, sous prétexte de certains inconvénients. Cette fois-ci, lorsque notre lettre impériale vous parviendra, nous vous prions de prêter, en signe de justice et de loyauté et en témoignage d'amitié envers nous, votre précieux concours pour le règlement, sans aucun retard, de cette dette et d'en remettre le montant au porteur de notre lettre impériale.

Le 26 Chaaban 972 (23 mars 1565).

II

Ordre au Cadi[4] *de Galata*[5].

Le duc de Naxos, Joseph, est venu porter à notre connaissance que des *rayas* de Naxie, qui se trouve en sa possession, viennent s'établir à l'intérieur et à l'extérieur de la dite circonscription (Galata) et causent, de ce chef, un déficit aux revenus des îles. Si le fait est tel qu'il est rapporté, j'ai prescrit que tu ordonnes à ceux des insulaires qui viennent des îles en possession du susnommé et qui ont leur domicile dans la zone relevant de ta juridiction, de retourner chez eux. Si après cet ordre, il est constaté qu'ils ne sont pas rentrés chez eux, ou qu'ils sont allés en pays étrangers, ils seront poursuivis. J'ai donné le présent ordre pour qu'ils en soient instruits.

Ecrit à Andrinople, le 22 Djemazi-ul-ewel 975 (24 novembre 1567).

1. Le texte turc de ces pièces sera publié dans une autre Revue.
2. Prince européen.
3. Noble, distingué.
4. Juge au tribunal religieux.
5. Un des principaux districts de Constantinople.

III

Ordre au Cadi de Chio.

J'ai ordonné que tu te rendes personnellement auprès des infidèles des îles en possession du duc de Naxos et que tu leur imposes le *haradj*[1] en procédant au recensement de toutes les maisons, sans faire de distinction entre les mariés et les célibataires. Une fois le recensement fait et le *haradj* imposé, tu en dresseras la liste, que tu cachèteras et que tu transmettras au pied de mon trône impérial. Sois juste et intègre lors du recensement, évite de protéger qui que ce soit et de soustraire n'importe qui au payement du *haradj*.

Le 27 Djemazi-ul-ewel 975 (29 novembre 1567).

IV

Lettre impériale au roi de Pologne.

Le Juif Gianomore, possesseur d'un firman et faisant partie de l'entourage de Joseph, duc de Naxos et modèle des princes de la nation juive, a porté à notre connaissance que vous avez affermé l'exploitation du commerce de la cire produite dans votre *vilayet* (province) à d'autres personnes qu'à lui et qu'à ses associés, tandis qu'ils (Gianomore et ses associés) sont munis du permis d'exploitation que vous leur avez délivré d'après vos lois et que, se fondant sur ce permis, ils (Gianomore et ses associés) se sont engagés dans des achats et ventes et ont fait des frais importants. Ils nous ont, par conséquent, adressé une pétition, nous priant de faire le nécessaire pour assurer l'exécution du contenu du permis et pour leur éviter toute immixtion dans leurs affaires. Comme nous avons tenu toujours à couvrir de nos bienfaits ceux qui se sont distingués par leur fidélité et leur dévouement à notre trône, nous attendons de votre part, vu les bons rapports de sincérité et d'amitié qui vous lient à Constantinople, le nid de Justice, à ce qu'il soit agi conformément au permis en leur possession et que leur *moukataa*[2] leur soit restituée et qu'elle devienne leur propriété. Nous désirons, en outre, que le permis relatif aux douanes et à autres choses ne leur soit pas contesté et que sa mise à exécution ne souffre pas d'entraves.

Le 17 Ramazan 975 (17 mars 1568).

1. Impôt payé par les rayas.
2. Partie affermée, partie concédée.

V

Ordre à Pialé Pacha[1], *aux cadis de Constantinople*[2] *et au commandant de la forteresse de Yeni-Hissar*[3].

Joseph, actuellement duc de Naxos, ayant délégué auprès de moi le médecin David pour porter à ma connaissance que, ayant obtenu l'ordre impérial de laisser passer par les rives du Bosphore mille tonneaux de vin qu'il achète tous les ans à l'île de Crète et qu'il expédie en Moldavie, d'autres *rayas* font le même commerce et disent être possesseurs d'ordres pareils. Il demande donc, par pétition, qu'on lui accorde le monopole de ce commerce. J'ai ordonné que, lorsqu'il voudra faire passer, tous les ans, par le Bosphore mille tonneaux de vin de provenance crétoise et à destination de Moldavie, personne n'ose l'en empêcher et le contrecarrer et que ceux qui disent : nous avons comme lui (Nassy) du vin, soient repoussés et non entendus. En outre, tu dois leur reprendre les ordres (permis) qu'ils possèdent, les mettre dans un sac que tu cachèteras et me transmettras. Tu dois leur faire savoir que dorénavant le vin qu'ils essaieront de faire passer, malgré cet ordre, par le Bosphore sera confisqué. Tu es chargé, par conséquent, de me faire savoir tous les détails y relatifs.

Le 20 Ramazan 975 (20 mars 1568).

VI

Ordre à Pialé Pacha.

Joseph, duc de Naxos et modèle des princes de la nation juive, a délégué auprès de moi un messager pour porter à ma connaissance que le corsaire Chaaban Réis fait des descentes dans la Naxie, captive des *Zumi*[4] et pille leurs biens, et que d'autres corsaires suivent son exemple et provoquent du désordre. Vu ce qui précède, j'ai ordonné que tu envoies des lettres aux commandants des navires qui se trouvent dans ces parages, pour leur recommander d'user de tous les moyens, afin de pouvoir mettre la main sur le susdit Chaaban Réis, auquel on devra, après vérification des faits qui lui sont imputés, infliger une correction exemplaire, de façon qu'elle puisse servir d'exemple à ceux qui se permettraient de semer le désordre et de commettre des excès abominables. Aussi déploie tes efforts louables pour débarrasser les rives de mon pays des incursions des corsaires, pour y faire régner la tranquillité et assurer à nos sujets le repos et le bonheur.

Le 23 Ramazan 975 (23 mars 1568).

1. Amiral de la flotte turque.
2. Dans le texte turc, les cadis de Constantinople sont désignés sous le nom « haslar ».
3. Sise sur la côte d'Europe du Bosphore.
4. Non musulmans.

VII

Ordre à Pialé Pacha.

J'ai appris que des soldats et d'autres personnes continuent à séjourner parmi les infidèles de Naxie et ne cessent de molester les *rayas* et de causer des troubles, et ce, contrairement à l'ordre impérial que j'ai donné pour défendre aux Musulmans de séjourner parmi les infidèles, dans les villes où il n'y a pas de mosquées et une nombreuse communauté musulmane. Ayant entendu dire que, malgré cette défense, certains individus persistent à y séjourner et à molester mes *rayas*, j'ai ordonné que, si les faits sont tels qu'ils sont rapportés, et en vertu de mon ordre précédent, tu éloignes et chasses des îles où il n'y a ni mosquées ni une nombreuse communauté musulmane ceux qui vivent parmi les infidèles et qui molestent mes *rayas*. Quant à ceux qui persistent dans leur manière d'agir, tu en dresseras la liste et me la transmettras.

Le 23 Ramazan 975 (23 mars 1568).

VIII

Ordre aux Cadis de Roumélie et d'Anatolie.

Joseph, duc de Naxos, a adressé une lettre à mon trône impérial, par laquelle il porte à ma connaissance que le traître nommé Ducna (?), ancien gouverneur de Naxie, se trouve depuis longtemps en relations avec Venise et avec le Pape de Rome, que, durant son voyage à Venise, on lui a alloué une pension de 200 florins, que dans son voyage à Rome, le Pape lui a alloué une pension de 1.400 florins, et qu'actuellement il se trouve en compagnie de quelques-uns de ses partisans aux alentours de l'île de Naxos où il intrigue avec quelques-uns de mes *rayas* et ce, dans le but de semer la révolte dans la ville. J'ai ordonné que chacun de vous tâche de mettre la main sur lui et de l'emprisonner, dans le cas où il se trouverait dans un endroit compris dans la sphère de votre juridiction respective. Veillez seulement à ne pas provoquer sa fuite, car vous en serez punis. Exercez, par conséquent, une stricte surveillance.

Le 16 Zilhidjé 975 (13 juin 1568).

IX

Ordre au Beyler-beyi d'Egypte.

Le Bey d'Alexandrie Mehmed, que sa gloire soit éternelle, a adressé une lettre au pied de mon trône impérial, par laquelle il me fait savoir que, conformément à mon ordre impérial, la mesure relative à la perception

de l'argent pour le compte de la dette que la France doit au duc de Naxos a été étendue aux autres négociants, ce qui cause des préjudices aux revenus de l'Echelle (douane). Or, ceux qui ont pris en fermage l'Echelle sont les mêmes qui l'ont affermée autrefois et qui, en vertu de mon ordre impérial, ont accepté les conditions relatives à la perception dans les navires français de l'argent dû au duc de Naxos. Ainsi donc, j'ai répété l'ordre au bey d'Alexandrie et lui ai fait savoir de retenir graduellement et pour le compte de la dette, le tiers des marchandises des navires battant pavillon français, si celles-ci ont une valeur totale de 1.000 florins et sans causer, de ce chef, des préjudices aux revenus de l'Echelle. J'ai ordonné, en outre, que lorsque cet ordre te parviendra, tu veilles à ce que le tiers des marchandises des navires battant pavillon français, marchandises ayant une valeur de 1 000 florins, soit graduellement retenu et perçu pour le compte de la dette et qu'on se garde de confisquer toute la marchandise. Quant à ceux qui disent que cette mesure peut causer des préjudices aux revenus de l'Echelle, ils parlent contre les conditions stipulées à cet effet. Mon ordre s'applique seulement aux navires français et non aux navires vénitiens, ragusains et autres ; fais appliquer la loi avec justice.

Le 6 Redjeb 976 (25 décembre 1568).

X

Ordre au Bey et au Cadi de Naxos.

Toi, *Cadi* tu m'as adressé une lettre pour m'informer que les *rayas* de cette île sont venus à ton *Divan* pour te dire que le *Zumi* Francesco Coronelo, lieutenant et intendant du Juif Joseph qui a été autrefois duc de Naxos et qui a crevé, a une conduite pacifique et que certains individus cherchent à l'attirer vers eux en lui envoyant des choses de nature à le compromettre. Ils (les *rayas*) demandent qu'aucune injustice ne soit commise contre lui et prient, ainsi que tu le dis, d'obtenir, par ton entremise, un ordre à cet effet. Si réellement, il n'est pas impliqué dans le fait qu'on lui attribue, et si on le moleste contrairement à la loi, défends-le contre toute injustice et veille à ce que la loi soit observée.

Année 996 (1587).

LES JUIFS

ET

LA CONVOCATION DES ÉTATS GÉNÉRAUX

(1789)

(SUITE [1])

Jusqu'à présent nous avons vu les Juifs, plus exactement ceux de l'Est, dans un rôle passif. C'est d'eux qu'on parle, ce ne sont pas eux qui parlent dans les cahiers de 1789. Qu'on les plaigne ou, ce qui est beaucoup plus fréquent, qu'on les accuse, ils apparaissent toujours comme des victimes : ont-ils été aussi des acteurs ? Alors que l'attention se portait sur eux et qu'une partie de l'opinion demandait une réforme de leur sort, ont-ils pu élever la voix, eux aussi? Et qu'ont-ils réclamé et sous quelle forme? — Quant aux Juifs du Midi, qui ne figurent pas dans les cahiers de leurs provinces, ont-ils eux-mêmes recherché le silence et voulu se faire oublier ? ou quelle part ont-ils prise aux élections et à quel titre ?

Après avoir examiné ce que pensaient des Juifs et ce que voulaient d'eux les auteurs directs ou indirects des cahiers de 1789, nous avons à rechercher ce que les Juifs, de leur côté, ont fait et dit à l'occasion de la grande consultation électorale, en distinguant maintenant ceux de l'Est, dits « Allemands », et ceux du Midi, dits « Portugais ».

III. — Les opérations électorales et les Juifs.

D'après l'article 24 du Règlement général du 24 janvier 1789 « tous les habitants composant le tiers état... ayant un rôle séparé

1. Voir plus haut, p. 89 et s.

d'impositions seront tenus de s'assembler à l'effet de rédiger le cahier de leurs plaintes et doléances et de nommer des députés » ; l'article 25 portait qu'à ces assemblées « auront droit d'assister tous les habitants composant le tiers état, nés Français ou naturalisés, âgés de vingt-cinq ans, domiciliés et compris au rôle des impositions, pour concourir à la rédaction des cahiers et à la nomination des députés [1] ». Les Juifs de France satisfaisaient-ils à ces conditions ?

Quand on lit les cahiers de 1789, cahiers primaires et cahiers secondaires, ceux qui sont favorables aux Juifs et surtout ceux qui leur sont hostiles, on a l'impression que les Juifs ne prennent aucune part aux opérations électorales, qu'ils ne sont pas considérés comme des concitoyens, bref qu'ils ne sont pas Français. Peut-on en dire autant des Juifs du Midi, dont il n'est pas question dans les cahiers ? Peut-on même le dire de ceux de l'Est ? En d'autres termes, les Juifs établis en France à la veille de la Révolution étaient-ils Français aux yeux de la loi ? C'est une question qu'il importe de tirer au clair pour savoir si les Juifs pouvaient, s'ils devaient être convoqués [2].

État des Juifs de France en 1789.

En principe, les Juifs n'avaient aucune existence légale dans le pays. Bannis à perpétuité, en 1394, par Charles VI, dont l'édit avait été renouvelé par la Déclaration royale du 23 avril 1615, ils n'avaient aucun droit à se trouver en France. Loin de reposer sur une base légale, leur séjour était une violation de la loi. « Exclus en principe, dit M. Monin de ceux de Paris, on les tolère au moyen de cette fiction qu'ils ne font que passer, qu'ils s'en iront un jour

1. Brette, I, 76-77.

2. Cette question n'a été examinée, à notre connaissance, que par M. Maignial, *La question juive en France en 1789* (Paris, 1903), qui conclut que les Juifs étaient en 1789 des étrangers en France. Mais sa thèse est viciée du fait qu'il confond les Juifs de 1789 avec ceux du XIVe siècle, les Juifs proscrits en France avec ceux admis dans certaines provinces et même les Juifs du Midi avec ceux de l'Est. Touchant le point qui nous occupe présentement, il écrit que le gouvernement a eu tort d'autoriser les Juifs « à présenter des cahiers de doléances, à voter pour l'élection des députés » (p. 146) ; mais les Juifs du Midi ont pris part à la convocation générale sans autorisation spéciale du gouvernement et ceux de l'Est ont reçu une autorisation spéciale pour prendre part à une convocation particulière. Avant cet auteur, un autre juriste, X. Gasnos, *Etude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit français* (Angers, 1897), avait assuré que le règlement de la convocation « spécifiait que les Juifs devaient y prendre part (à l'élection des députés) ainsi qu'à la rédaction des cahiers » (p. 231), ce qui est matériellement inexact : aucun des actes officiels relatifs à la convocation ne mentionne les Juifs.

ou l'autre, comme s'en vont forains, bohémiens, vagabonds[1]. » Ainsi les Juifs de Paris, n'étant pas même domiciliés, ne pouvaient être touchés par la convocation et ils ne le furent point. Ne le furent pas davantage ceux qui s'étaient glissés dans bien des villes de province, où la police fermait les yeux sur leur séjour clandestin, mais qui étaient traqués par la justice, à la requête des corporations, dès qu'ils se montraient. A l'intérieur de la France, les Juifs n'étaient pas des étrangers, c'étaient des proscrits.

Mais à Metz, mais en Alsace, mais en Lorraine, les Juifs étaient établis lors de la réunion de ces pays à la couronne et les rois de France avaient maintenu le *statu quo*, officiellement à Metz, formellement en Alsace, implicitement en Lorraine. La France pouvait aussi peu considérer ces Juifs comme des étrangers que la Russie, ceux de la Pologne, lorsqu'elle s'empara de ce pays. Les Juifs étaient là au moment de la conquête, ils devenaient les sujets du roi. Sans doute ce noyau s'était considérablement accru par l'immigration, mais les nouveaux venus s'étaient agrégés aux communautés existantes et avaient été régulièrement admis par les seigneurs. C'étaient seulement ceux qui ne se mettaient pas en règle qu'on pouvait expulser comme vagabonds. Telle paraît avoir été la jurisprudence constante des intendants et du gouvernement. Les lettres-patentes du 10 juillet 1784, qui réglaient la condition des Juifs en Alsace, commençaient par exclure les étrangers, ainsi distingués de la population stable, domiciliée. De même, quand Louis XVI les exempta du péage corporel, c'est parce qu'il lui répugnait de laisser subsister une taxe aussi humiliante « sur aucun de ses sujets ». Sans doute encore, les Juifs étaient frappés de nombreuses incapacités civiles et civiques, mais il ne faut pas confondre les droits politiques avec la nationalité. Les Juifs étaient des sujets inférieurs, des sujets déchus, ce n'étaient pas des étrangers. Si quelques-uns d'entre eux, comme Cerf Berr, demandaient et obtenaient des lettres de naturalité, c'est pour que la qualité de régnicole leur fût reconnue même dans l'intérieur de la France et pour que, même en Alsace, elle leur assurât la jouissance des droits dont ils étaient privés en tant que Juifs.

Les Juifs d'Alsace — et moins encore ceux de Metz — ne se considéraient pas comme des étrangers; ils tenaient à établir qu'ils étaient régnicoles, on le verra précisément dans le mémoire qu'ils adressèrent au gouvernement pour prendre part à la convocation. Ils avaient leurs communautés, leurs syndics, ils étaient traités séparé-

1. *Revue des Études juives*, XXIII, 85.

ment au regard de l'impôt et en partie au regard de la justice, mais c'étaient là des concessions de l'autorité, des privilèges, comme on disait — pauvres privilèges ! — qui venaient de ce que le gouvernement leur laissait la liberté du culte et de ce que les populations ne voulaient pas être confondues avec eux. Pour caractériser cette constitution particulière, à laquelle ils tenaient parce qu'elle leur permettait de résister à l'hostilité générale et parce que tout le monde alors tenait à ses privilèges, ils se qualifiaient de « Nation juive », mais ils avaient soin d'ajouter « régnicole ». Du reste, le mot de « nation » n'avait pas le sens qu'il a aujourd'hui. On disait couramment, par exemple, la « Nation picarde » et Mirabeau adressa ses lettres à la « Nation provençale ». N'oublions pas que, si la royauté a fait l'unité politique, c'est la Révolution qui a fait l'unité nationale de la France et que le particularisme, sous toutes ses formes, était fortement accusé dans la France de l'ancien régime, surtout en Alsace et presque autant dans le duché de Lorraine.

Les populations au milieu desquelles les Juifs vivaient les considéraient, il est vrai, comme des étrangers, et les députés de l'Alsace traduisaient ce sentiment à l'Assemblée Constituante en qualifiant les Juifs d'étrangers. S'ils voulaient dire par là que les Juifs s'isolaient, menaient une vie à part, c'était soutenable, mais insociabilité et particularisme ne sont pas synonymes de différence de nationalité, et quand Reubell, avec l'aplomb qu'il montra dans toute cette affaire, affirma, au cours du débat de 20 juillet 1790, que les Juifs de Metz étaient des étrangers, une voix lui répondit tout net : « Ce n'est pas vrai [1]. »

Quelques années avant la Révolution, Lacretelle, plaidant pour deux Juifs messins, établissait ainsi que les Juifs sont Français et régnicoles, au moins dans les provinces de l'Est : « Il n'y a aucune de nos provinces où ils n'aient des établissements. Ils sont, à la vérité, exclus de tous les autres lieux. Mais là où on leur a ouvert un asile, ils sont habitants ; ils sont sujets du roi ; ils vivent soumis à nos lois, protégés par elles ; ils promettent fidélité au gouvernement ; ils lui payent des impôts ; ils n'ont aucun des caractères dont l'on a marqué les étrangers parmi nous ; ils succèdent les uns aux autres ; le fisc n'a aucune prise sur eux que dans les cas de mort civile ; ils contestent devant nos tribunaux, sans être obligés de donner caution pour leur solvabilité. Ils sont, si l'on veut, une nation à part, une nation dégénérée, à qui la gloire,

1. V. *Archives parlementaires*, XVII, 218.

ni l'honneur, ni rien de tout ce qui flatte le cœur de l'homme ne peut appartenir... Ils sont donc des sujets du roi ; ils font continuellement avec lui le pacte commun, qui est soumission d'une part et sûreté de l'autre. — Je ne parle cependant ici, Messieurs, que de ceux qui sont nés en France, qui y habitent. Pour les autres, il n'est pas douteux qu'ils ne soient de vrais étrangers [1] ». — Plaidoyer d'avocat, dira-t-on ? Ce n'est pas si sûr. Les clients de Lacretelle avaient levé des brevets en vertu de la loi de 1767, qui favorisait les étrangers ; leur cause était tout aussi bonne, l'avocat a soin de le faire remarquer, s'ils n'étaient pas nationaux.

Ainsi, vis à-vis de la loi, de l'État, aux yeux du gouvernement français, les Juifs de l'Est n'étaient pas des étrangers, au sens légal du mot. Pour reprendre les termes du Règlement, ils étaient domiciliés et, s'ils n'étaient pas compris au rôle des impositions des communautés chrétiennes, ils étaient imposés, d'après un rôle spécial.

Si les Juifs de l'Est n'étaient pas des étrangers, ceux du Midi l'étaient encore moins ? Assurément Cependant un doute était possible à leur égard. Ils étaient venus s'établir au XVIe siècle dans un pays qui était depuis longtemps fermé aux Juifs et ils s'y étaient fait recevoir en qualité de marchands espagnols et portugais, c'est à-dire d'étrangers. Au XVIIe siècle, un jurisconsulte autorisé les considérait comme des « aubains qui, par privilège, sont exempts du droit d'aubaine [2] ». Il ajoutait, il est vrai, que les descendants de ces nouveaux venus devaient être régnicoles et les lettres-patentes de 1550 étaient effectivement assimilées à des lettres de naturalité. En 1758, le procureur-général du Parlement de Bordeaux estimait que « les Juifs doivent être regardés dans ce royaume et autres pays de la domination de Sa Majesté comme régnicoles, et comme tels, capables de tous effets civils, en vertu des diverses lettres-patentes qui ont été accordées par nos rois depuis plusieurs siècles... Je ne pense pas que les Juifs qui ont un domicile fixe en France puissent être considérés comme aubains [3] ». Cet avis du procureur général était donné dans une affaire où le fisc voulait s'emparer de la succession d'un Juif décédé aux colonies, comme si les Juifs étaient des étrangers au moins en dehors du ressort du Parlement de Bordeaux. A plusieurs reprises le fisc renouvela ses tentatives, mais chaque fois il fut débouté.

1. *Plaidoyers* (Bruxelles, 1775), p. 15-17.

2. *Les œuvres de Me Jean Bacquet*, édition in-fo de Paris, 1688, p. 670.

3. Beaufleury, *Histoire de l'établissement des Juifs à Bordeaux et à Bayonne* (Paris, an VIII), p. 116 ; Th. Malvezin, *Histoire des Juifs de Bordeaux*, p. 228-229.

Mais si les « Portugais » avaient pu voir contester leur qualité de régnicoles, tandis que les « Allemands » avaient toujours été considérés officiellement comme sujets du roi, les premiers l'emportaient néanmoins sur les seconds. Ils avaient fini par s'entendre en général avec leurs concitoyens chrétiens et leur ambition était d'être et de paraître le plus Français possible. L'un de leurs notables écrivait en 1788 : « Il a toujours été dans nos principes de nous assimiler aux autres citoyens du royaume en tout ce qui peut dépendre de nous[1]. » Au contraire, les Juifs « allemands » menaient une existence à part, repoussés par les populations au milieu desquelles ils habitaient et dont ils se distinguaient non seulement par leur culte, mais encore par leur genre de vie.

Nous aboutissons ainsi à cette conclusion imprévue : on pouvait douter que les « Portugais » fussent Français et que les « Allemands » ne le fussent pas. De là vint que les premiers faillirent être écartés de la convocation et que les seconds faillirent y être admis. Mais on voyait que les « Portugais » étaient socialement des Français et que les « Allemands » n'avaient pas l'air de Français. De là vint que les premiers participèrent à la convocation générale et que les seconds prirent part à une convocation particulière.

Juifs « portugais ».

Les Juifs « portugais » tenaient naturellement à faire ressortir qu'ils étaient électeurs et éligibles. Dès le 18 avril 1789, un de leurs notables pouvait écrire au conseiller d'Etat Dupré de Saint-Maur, ancien intendant de Guyenne, membre de la commission constituée sous la présidence de Malesherbes pour améliorer le sort de tous les Juifs de France : « Ce qui a mis, Monsieur, le comble à notre satisfaction, c'est l'article 26 du règlement de convocation aux États généraux, qui nous rend partie constitutive de l'État ; et d'après lequel le corps de notre nation, ayant reçu sa lettre d'invitation de la part des officiers municipaux, a nommé quatre députés, au nombre desquels était notre sieur David Gradis, MM. Furtado, Lopès-Dubec et Azevedo. M. David Gradis a été lui-même élu par ses concitoyens un des quatre vingt-dix réservés à la ville de Bordeaux, et qui à ce titre, a été admis dans toutes les assemblées des trois ordres, et dans toutes celles du tiers état de la sénéchaussée et de la ville ; avec une suffisante approbation générale pour n'avoir manqué que de peu de voix pour être un

1. Malvezin, p. 247.

des quatre députés aux États généraux[1] ». L'auteur de la lettre ajoute que cette admission s'est opérée avec « agrément ». Mais on ne voit pas en quoi le Règlement de convocation du 24 janvier avait comblé les vœux des Juifs de Bordeaux ; il n'était pas question d'eux dans ce document et nous verrons, au contraire, qu'ils n'en bénéficièrent pas sans peine. Les autres renseignements sont à retenir ; les témoignages du temps ne font que les confirmer. Ainsi « les quatre députés de la Nation juive portugaise de Bordeaux qui ont concouru à la nomination des représentants de cette ville à l'Assemblée Nationale » adressèrent à Grégoire, le 14 août 1789, une lettre rendue publique, dans laquelle ils insistaient sur l'égalité qui règne à Bordeaux entre Juifs et chrétiens et qui a éclaté « dans une multitude d'associations de commerce et de bienfaisance, dans la nomination de l'un de nous au nombre des quatre-vingt-dix électeurs de la ville[2] ». Ils auraient bien voulu qu'on ne s'occupât point d'eux. Quand la Constituante, après un long débat sur les Juifs, eut ajourné sa décision, les Juifs de Bordeaux (auxquels se joignirent ceux de Bayonne), alarmés d'un ajournement qui remettait tout en cause, envoyèrent à Paris des députés porteurs d'une Adresse pour établir leur qualité de régnicoles. Une des preuves qu'ils en donnent est leur participation aux élections pour les États généraux. « Dans toutes les occasions nous avons assisté aux assemblées publiques comme citoyens et comme négociants ; mais, pour nous borner à l'heureuse révolution qui va faire prendre à la France une face nouvelle, nous avons (en vertu d'une lettre des officiers municipaux adressée à notre syndic) concouru à toutes élections qui ont précédé celles des représentants de la Nation par six députés. Ces députés ont eu plusieurs voix pour devenir électeurs ; et le sieur David Gradis, l'un d'eux, ayant réuni le nombre de suffrages suffisant, a été admis au nombre des quatre-vingt-dix électeurs de la ville de Bordeaux ; il a, en cette qualité, souscrit plusieurs des adresses qu'ils ont eu l'honneur de présenter à l'auguste Assemblée Nationale... Quels titres plus recommandables pourrait-on exiger

1. Lettre publiée par Malvezin, p. 253-254, qui l'attribue à David Gradis ; mais celui-ci y est cité à la troisième personne : elle a dû être écrite en son nom.

2. Sur cette lettre, voir au chap. IV de la présente étude. Grégoire a puisé à cette lettre en écrivant dans la Notice historique qui précède sa *Motion en faveur des Juifs* : « Les États généraux ayant été convoqués, les Juifs Portugais... ont figuré dans les assemblées électives. A Bordeaux quatre d'entre eux ont été choisis pour concourir à la nomination des représentants à l'Assemblée nationale : MM. David Gradis, électeur, Furtado l'aîné, Azevedo et Lopès du Bec ; quelques voix seulement ont manqué au premier pour être député à l'Assemblée nationale » (p. IV).

pour reconnaître en nous la qualité de citoyens actifs ? pourrait-on même en imaginer de plus respectable que celui d'avoir concouru à la formation de l'auguste Assemblée qui doit irrévocablement fixer notre sort ? » Ces faits étaient prouvés par les documents suivants, dont l'inventaire suit l'Adresse et apporte d'utiles précisions : « Lettre de convocation pour l'assemblée des différentes corporations de la ville de Bordeaux pour la nomination des députés à l'Assemblée Nationale, en date du 25 février, adressée par MM. les officiers municipaux au syndic des Juifs portugais ; pareille lettre de convocation au syndic des Juifs avignonnais ; liste des députés des corporations de la ville de Bordeaux, dans laquelle les six députés juifs sont compris avec le nombre de voix que chacun d'eux a eu pour être électeur ; verbal de l'admission des députés juifs du Bourg-Saint-Esprit-lès-Bayonne à l'assemblée primaire de la sénéchaussée de Tartas, avec les lettres de M. le Garde des Sceaux, qui établissent le droit des Juifs à toutes représentations comme citoyens français ; en conséquence ils ont concouru dans cette sénéchaussée à la nomination des députés à l'Assemblée Nationale[1]. » Noter la différence : les Juifs de Bordeaux ont été invités, ceux de Saint-Esprit ont dû se faire admettre. — Tout en faisant cause commune avec leurs frères de Bordeaux, ceux de Bayonne chargèrent l'agent de la Nation à Paris, David Silveyra, de défendre leur cause. Silveyra publia en leur nom une Adresse pour le maintien du droit d'électorat et de celui d'éligibilité, « dont ils ont déjà fait usage pour la composition de l'illustre Assemblée qui va prononcer sur leur sort[2] ». — Cet argument fit impression sur la Constituante : à la séance du 28 janvier 1790, Talleyrand rapporta favorablement la requête des « Portugais », en faisant ressortir qu'ils avaient « concouru en dernier lieu à l'élection des députés à l'Assemblée », et de Sèze, député de Bordeaux, vint défendre les électeurs qui avaient influé sur sa nomination. « Les Juifs de Bordeaux, ajouta-t-il, ont exercé la plénitude des droits de citoyens actifs en concourant comme électeurs à l'élection des députés de l'Assemblée Nationale et si quelques-uns d'entre eux ne siègent pas dans cette assemblée, le hasard seul les a privés de cet honneur, que leur patriotisme, si souvent

1. *Adresse à l'Assemblée nationale* (Archives nationales, AD XVII 48 ; imprimé), p. 3-4, 7-8.

2. *Adresse présentée à l'Assemblée nationale par les députés des Juifs espagnols et portugais établis au Bourg-Saint-Esprit-lès-Bayonne* [Bibliothèque nationale, Ld [illegible]50], p. 3-4.

déployé dans toutes les crises de la France, leur eût mérité[1]. »

Ce que les Juifs de Bordeaux et leurs défenseurs ne tenaient pas à dire, c'est que l'admission des « Portugais » dans les collèges électoraux ne se fit pas sans opposition. Ce fait, ignoré jusqu'à présent, nous est attesté par une lettre du maire et des jurats de la ville au ministre, en date du 28 février 1789[2]. Après l'avoir informé du cours normal des opérations électorales, ils ajoutent :

La seule difficulté qui se soit présentée jusqu'à présent regarde les Juifs établis en cette ville ; ils ont des lettres de naturalité, qui semblent leur donner droit à la convocation. Mais les autres corporations marquent la plus grande opposition à admettre les Juifs parmi elles et désirent que l'on retire l'invitation qui avait déjà été envoyée à la corporation des Juifs portugais. Nous nous concilierons avec M. l'Archevêque et M. le Commandant pour lever cette difficulté à la satisfaction de toutes parties.

D'après ces textes nous pouvons reconstituer ainsi ce qui s'est passé à Bordeaux. Cette ville était de celles où, d'après l'article 26 du Règlement général (l'article visé plus haut), les habitants devaient s'assembler d'abord par corporations, « à l'effet de quoi les officiers municipaux seront tenus de faire avertir, sans ministère d'huissier, les syndics ou autres officiers principaux de chacune desdites corporations, pour qu'ils aient à convoquer une assemblée générale de tous les membres de leur corporation... Les corporations d'arts libéraux, celles de négociants, armateurs et généralement tous les autres citoyens réunis par l'exercice des mêmes fonctions et formant des assemblées ou des corps autorisés, nommeront deux députés à raison de cent individus et au-dessous, quatre au-dessus de cent, six au-dessus de deux cents et ainsi de suite[3] ». En vertu de cet article, les officiers municipaux envoyèrent le 25 février une lettre de convocation au syndic des Juifs « portugais » comme aux syndics des autres corporations. Les Juifs de Bordeaux formaient-ils une corporation ? Comme il fallait bien s'adapter à l'organisation du temps, leur groupement ressemblait à ce qu'on appelait alors les corps et communautés ; leur chef

1. V. *Archives parlementaires*, XI, 363 et s. — La dernière phrase est une allusion à David Gradis, chef d'une maison d'armateurs qui avait rendu des services signalés lors des guerres maritimes sous Louis XV. Voir en dernier lieu J. de Maupassant, dans la *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, (1909), nos 3 et 4.

2. Archives nationales, B^a22, dossier 2, p. 1 ; autre exemplaire dans le dossier 16, pièce 1.

3. Brette, I, 77.

prenait le titre de syndic, ils observaient les formes des corporations. Mais on peut légitimement douter qu'ils constituassent une corporation, car ils étaient réunis non « par l'exercice des mêmes fonctions », de la même profession, mais par l'exercice de leur culte commun et l'accomplissement de leurs devoirs religieux[1]. Il est vrai qu'à ce compte, ils auraient pu être convoqués individuellement avec les autres habitants du tiers état qui ne se trouvaient compris dans aucun corps (article 27 du Règlement). Aussi bien n'est-ce pas là, à ce qu'il semble, la difficulté que firent surgir les autres corporations ; leur vive opposition venait plutôt d'une autre source : elles ne voulaient pas être traitées sur un pied d'égalité avec les Juifs, auxquels elles ne reconnaissaient pas tous les droits civiques. De fait, les Juifs étaient encore frappés de certaines incapacités : ils ne pouvaient faire partie des Chambres de commerce, ni occuper des charges municipales. Mais, par contre, la municipalité considérait les lettres-patentes accordées aux Portugais et renouvelées de règne en règne — les dernières en date et les plus larges étaient celles de 1776 — comme des lettres de naturalité. Nous ne savons pas comment le conflit fut apaisé[2], mais la suite montre qu'on fit entendre raison aux corporations et qu'elles cédèrent sans que le gouvernement eût à intervenir. Sans doute l'archevêque et le gouverneur s'entremirent. On peut croire aussi que la position sociale de quelques notables juifs et la considération dont ils étaient entourés firent impression sur les opposants. Non seulement la « corporation » des « Portugais » vit sa convocation maintenue, mais encore celle des « Avignonnais », qui était constituée à part et qui avait obtenu en 1780 des lettres-patentes analogues à celles de 1776, fut également convoquée. La première, d'après le nombre de ses membres présents à l'assemblée, put nommer quatre députés ; la seconde n'eut droit qu'à deux[3]. Les deux députés « avignonnais » ne nous sont pas connus. Les quatre « portugais » étaient des notables de la communauté. D'Azevedo, nous ne savons rien de plus. Abraham Furtado, seul, n'était pas un commerçant, mais un homme de lettres (mort

1. Après la Révolution, les Juifs de Bordeaux s'opposèrent à la mise en adjudication d'un de leurs cimetières, allégnant qu'ils ne formaient pas une corporation dont la nation aurait pu s'approprier les biens.

2. Le dossier des Archives nationales ne contient aucune autre indication. Les Archives départementales de la Gironde et les Archives communales de Bordeaux ne paraissent pas avoir de dossier sur cette affaire (communications de MM. les archivistes).

3. De là vient qu'on parle tantôt de six députés (des Juifs de Bordeaux), tantôt de quatre seulement (des « Portugais »).

en 1817); plus tard, il joua un rôle comme président de l'Assemblée des notables de 1806 et comme rapporteur du Sanhédrin de 1807. Au moment où nous sommes, il faisait partie de la commission présidée par Malesherbes avec son ami Salomon Lopès-Dubec, un des « anciens » de la Nation, qui appartenait à une des principales familles juives de Bordeaux ; il devait également être membre de l'Assemblée des notables (il mourut en 1838). Le plus marquant était l'armateur David Gradis, qui venait de prendre la direction de la maison Gradis, une des plus considérables de la place de Bordeaux. Il mourut en 1811, laissant la réputation d'un philanthrope et d'un penseur [1]. Grâce sans doute à sa haute position commerciale, Gradis fut désigné par le suffrage des députés des corporations et des autres habitants comme l'un des quatre-vingt-dix électeurs que le Règlement général avait accordés à Bordeaux pour former l'assemblée du tiers état de la ville et prendre part aux assemblées de la sénéchaussée. Cependant, en suite d'un règlement particulier du 15 mars, ces quatre-vingt-dix électeurs choisirent séparément quatre députés sur les huit auxquels avait droit la sénéchaussée de Guyenne. Dans cette nouvelle élection Gradis faillit encore passer ; il ne lui manqua que peu de suffrages pour être élu. Un déplacement de quelques voix et les Juifs de France — entendons-nous : les Juifs « portugais » — auraient été représentés aux États généraux, à l'Assemblée Nationale. Graetz s'est demandé ce qui se serait passé si Gradis avait siégé à la Constituante [2]. Les Juifs « portugais » n'auraient pas été inquiétés, mais les Juifs « allemands » auraient peut-être été désavoués par leurs frères du haut de la tribune.

Si les Juifs de Bordeaux paraissent avoir eu raison sans trop de difficulté de l'opposition qui s'était dessinée contre leur admission aux assemblées électorales, ceux de Bayonne, ou plus exactement du bourg Saint-Esprit-lès-Bayonne, ne s'en tirèrent pas à si bon compte. Les négociations furent longues et le ministre dut intervenir. Ici, l'élection du premier degré ne se faisait pas par corporations ; tous les habitants devaient être convoqués les uns avec les autres, rédiger en commun le cahier de doléances et élire ensemble leurs députés. Or, dans ce gros bourg (aujourd'hui faubourg de Bayonne), les Juifs étaient relativement fort nombreux et, si l'on

1. Ces indications biographiques d'après Malvezin, *passim* (voir à l'Index). Sur Furtado v. aussi l'*Eloge* de Michel Berr (Paris, 1817) et la Notice reproduite dans les *Archives israëlites*, 1841, p. 362.

2. *Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Jud.*, XXIV (1875), 457-8.

avait appliqué alors la représentation proportionnelle, la population chrétienne aurait été représentée pour une part notable par eux [1]. Cette anomalie (dans les idées d'alors) aurait suffi, en dehors même de la condition spéciale des Juifs, à provoquer l'opposition des habitants chrétiens, qui leur étaient hostiles et qui appartenaient la plupart à une autre classe. Aussi y eut-il beaucoup de « tirage ».

Ces difficultés nous sont révélées par la correspondance du lieutenant de la sénéchaussée de Tartas avec le garde des sceaux (de qui relevaient toutes les questions relatives à la convocation des Etats généraux, opération de l'ordre judiciaire). La sénéchaussée de Tartas, oubliée dans le Règlement général du 24 janvier, fut admise à députer directement par un règlement du 19 février. Les opérations électorales devaient être dirigées par le sénéchal d'Albret ou par son lieutenant [2]. Celui-ci était le baron de Lalugue [3]. A la date du 14 mars, il écrit au ministre que les Juifs de Saint-Esprit se sont plaints à lui d'être repoussés par leurs citoyens chrétiens [4] :

La Nation juive portugaise établie par lettres-patentes au bourg Saint-Esprit-lès-Bayonne a député devers moi pour me représenter que le juge des lieux et les habitants des lieux ne voulaient point les appeler ni comprendre dans leurs assemblées, ni recevoir le cahier de leurs doléances. Je les ai reçus aussi honnêtement que j'ai su, en les assurant qu'on leur rendrait justice et qu'on ferait exécuter à leur égard tout ce qui peut, dans le Règlement du 24 janvier, favoriser leurs prétentions. Mon opinion à cet égard, Monseigneur, est que la réclamation de ces Juifs est fondée. L'article 25 du Règlement ne me paraît laisser aucun doute à cet égard ; ils ont une existence civile dans le royaume, l'exercice public de leur religion leur est permis au bourg Saint-Esprit, ils y ont une synagogue ; ils exercent tous les droits du citoyen, puisqu'ils acquièrent chaque jour des propriétés de toute espèce sous l'autorité de la loi qui les a admis dans le royaume ; enfin, ils paient l'impôt comme tout autre citoyen. Ils ont donc intérêt à la chose et sont fondés à demander à être convoqués

1. C'eût été encore plus fort s'il était vrai que les Juifs l'emportaient par le nombre sur les chrétiens de Saint-Esprit, où il y aurait eu, d'après le Dictionnaire de d'Expilly (*s. v.* Bayonne, I, 419 *b* ; 1762) 3.500 Juifs contre 2.300 chrétiens : les Juifs, convoqués avec les chrétiens, les auraient majorisés et la paroisse aurait été représentée par des Juifs ! Mais on va voir que les Juifs n'étaient pas aussi nombreux, du moins en 1789. Beaulleury estime qu'il y en avait alors environ 1.000 individus des deux sexes.

2. Brette, I, 135-6.

3. Ou Laluque ? M. Brette, II, 53, n. 2, le confond avec Brunet de Latuque, député protestant de Nérac.

4. Archives nationales, B^A80, liasse 195, dossier 2, pièce 6 (copie dans B III, tome 146, p. 46). Nous avons modernisé l'orthographe et modifié quelquefois la ponctuation de ces documents et de tous ceux que nous publions.

surtout après l'article 25 du Règlement. J'ai l'honneur de vous soumettre mon opinion, Monseigneur, et je vous conjure de me fixer sur cet objet. Votre réponse peut m'arriver à temps.

Ainsi le premier obstacle était venu des chrétiens de Saint-Esprit, qui, soutenus par le juge du lieu, ne voulaient pas reconnaître les Juifs comme électeurs au même titre qu'eux. Les Juifs prétendaient remplir les conditions de l'article 25 du Règlement de la convocation, étant « nés Français ou naturalisés... domiciliés et compris au rôle des impositions ». Ils réussirent à convaincre du bien-fondé de leur réclamation le lieutenant de la sénéchaussée. Mais ce dernier reçut d'autres renseignements, et d'une source différente ; c'était un autre son de cloche, qui le rendit hésitant, en faisant naître une nouvelle difficulté. A une lettre en date du 21 mars il ajoute en post-scriptum [1] :

Depuis ma lettre écrite, Monseigneur, j'apprends des détails plus circonstanciés de l'état de Bourg Saint-Esprit. Il est composé de plus de mille feux, on compte sa population de six ou sept mille habitants. La nation juive portugaise en forme le tiers. Elle se régit par des lois qui lui sont particulières; elle s'impose elle-même et ne peut avoir rien de commun avec le régime du bourg. Cette nation doit-elle être convoquée avec les autres habitants, former son cahier de doléances en commun ou bien doit-elle s'assembler et faire son cahier de doléances en particulier ? Dès lors par qui devra-t-elle être présidée ? par le juge des lieux, à la police duquel elle est soumise, ou bien être présidée par son syndic ? Enfin, n'aurait-elle aucun droit à envoyer [2] à l'assemblée des Etats généraux ? Encore devront-ils être en proportion de sa population ? J'ai l'honneur de vous demander la réponse la plus prompte sur tous ces objets. J'ai eu l'honneur de vous faire part de mon opinion.

Il s'agissait maintenant de savoir non seulement si les Juifs de Saint-Esprit seraient convoqués, mais encore, dans l'affirmative, comment ils seraient convoqués. Toute cette affaire donnait bien du fil à retordre au pauvre lieutenant. Il presse le ministre de lui communiquer ses instructions. Il revient à la charge le 24 mars, puis le 28 : il attend avec impatience la solution des difficultés qu'il a soumises [3].

Et voici qu'il en surgit de nouvelles. A combien de députés les Juifs ont-ils droit ? Peut-on les considérer comme convoqués par la

1. *Ibidem*, pièce 10 (B III, p. 65).

2. Le mot n'est pas bien lisible ; on dirait « influer ». D'ailleurs, cette phrase se concilie mal avec la suivante.

3. *Ibidem*, pièces 11 et 12 (B III, p. 69, 72).

publication à l'église paroissiale ou, puisque ce sont des Juifs, la publication doit-elle être faite pour eux le samedi, à la synagogue ? Nouvelle lettre du lieutenant le 31 mars [1] :

Le juge du Saint-Esprit me propose deux difficultés par le dernier courrier. J'ai l'honneur de vous les soumettre... La seconde difficulté vient de la Nation juive portugaise. Le juge demande si le Règlement, les lettres de convocation et mon ordonnance [2] doivent être lues et publiées à la synagogue et à son issue le jour du sabbat ou si la publication qui en sera faite à Saint-Etienne doit suffire. J'ai eu l'honneur de vous faire connaître à peu près leur nombre. Le juge demande combien ils doivent avoir de députés. J'ai l'honneur de vous soumettre ces difficultés. Je vais écrire au juge que je lui ferai part de la solution que vous aurez la bonté d'y donner.

La réponse du ministre est datée du 26 mars [3] :

... Vous avez pensé avec raison que dès que les Juifs portugais du bourg Saint-Esprit-lès-Bayonne y jouissent d'un état civil autorisé par lettres-patentes, qu'ils y acquièrent des propriétés sous l'autorité de la loi et y contribuent aux impositions, ils remplissent tout ce qu'exige l'article 25 du Règlement du 24 janvier dernier et doivent être convoqués parmi les autres Français dont parle cet article.

Le ministre approuvait donc l'opinion émise par le lieutenant dans sa lettre du 14 mars et faisait droit à la réclamation des Juifs : ceux-ci sont Français et doivent prendre part à la convocation. Mais la réponse ministérielle ne levait que la principale difficulté. Restait à savoir si les Juifs seraient convoqués à part et combien de députés ils éliraient. Tout en donnant son avis personnel, le lieutenant prie le ministre de trancher ces questions, dans une nouvelle lettre, qui doit être du 4 avril [4] :

... Vous avez daigné lever une difficulté concernant la Nation juive portugaise établie au bourg Saint-Esprit-lès-Bayonne, mais il en reste encore bien d'autres à lever. J'ai eu l'honneur de vous en proposer déjà quelques-unes par le dernier courrier. Je vous en soumis deux principaux (*sic*), que le juge de Saint-Esprit a fait naître. J'en attends la solution.

1. *Ibidem*, pièce 13 (B III, p. 75).

2. Les lettres adressées par le roi à chaque bailli ou sénéchal d'épée en vue de la convocation des États généraux et l'ordonnance de cet officier ou de son lieutenant convoquant les habitants de chaque communauté.

3. *Ibidem*, pièce 7 (B III, p. 50).

4. *Ibidem*, pièce 3 (B III, p. 23). Elle porte la date du 4 mars, mais c'est un lapsus, car elle se réfère à celle du 31 mars et à la réponse du 26 mars.

L'antipathie naturelle et forte qu'il y a entre cette nation et les chrétiens et de ceux-ci envers elle ne me paraît pas permettre qu'on puisse les assembler et les réunir sans prévoir bien des inconvénients ; mais d'un autre côté, il me paraît y en avoir au moins autant à leur faire tenir ces assemblées séparées. Cependant, il me paraît y avoir une raison pour ce dernier parti, que je puise dans le Règlement. Ils ont un rôle séparé, ils forment par conséquent une communauté particulière. Si vous adoptez cette opinion, que je ne fais que vous proposer, il me semble que le nombre des députés qu'ils pourront envoyer doit être en proportion de leur population dans le même bourg, c'est-à-dire du tiers, et par conséquent ils ne devront avoir qu'un député sur trois d'après les renseignements que j'ai eus sur ce bourg et dont j'ai eu l'honneur de vous faire part.

Impatient, car les délais vont expirer et le sénéchal « s'annonce toujours et n'arrive jamais », le lieutenant renouvelle ses demandes le 11 avril [1] :

... J'attends la solution aux autres questions que j'ai eu l'honneur de vous proposer et je pense toujours que la Nation juive portugaise du bourg Saint-Esprit, ayant un syndic et un rôle séparé, doit être assemblée séparément du reste des habitants dudit bourg. Cependant, je ne déciderai rien que d'après vos ordres. Mon opinion me paraît conforme au Règlement

La réponse du ministre ne partit que le 14 avril. Elle se réfère à la lettre du 31 mars [2] :

... Le parti que vous avez cru devoir prendre pour le bourg du Saint-Esprit est fort sage. Dès qu'il n'y a pour ce bourg d'autre église paroissiale que celle de Saint-Etienne, c'est au prône de cette église que doit être faite la publication...

Je vous ai répondu relativement à la convocation des Juifs portugais. Quant à la forme de cette convocation, les lettres et l'ordonnance ne doivent point être lues à la synagogue et la publication qui en sera faite à Saint-Etienne devra suffire. Je ne puis qu'approuver le parti que vous prenez de les convoquer séparément, pour prévenir les discussions que la différence de culte pourrait occasionner. Le nombre de leurs députés devra être relatif à leur population et fixé d'après les proportions du règlement.

Ainsi, le ministre donnait raison au lieutenant sur tous les points au sujet desquels il avait été consulté. Les Juifs, dissidents, devaient

1. *Ibidem*, dossier 3, pièce 7 (B III, p. 110).
2. *Ibidem*, dossier 2, pièce 4 (B III, p. 35).

être convoqués à part des autres habitants, mais sans publication spéciale, — répugnait-il de publier officiellement ces actes solonnels dans une synagogue ? Ils nommeraient autant de députés que leur nombre leur en donnerait le droit, soit, d'après l'article 31 du Règlement, au nombre de « 2 à raison de 200 feux et au-dessous, de 3 au-dessus de 200 feux, de 4 au-dessus de 300 feux et ainsi de suite. » Les Juifs de Saint-Esprit obtenaient, en définitive, ce qu'on avait accordé à ceux de Bordeaux, avec cette nuance — indifférente en l'espèce — qu'ils étaient traités comme une communauté, non comme une corporation.

Que se passa-t-il alors ? Le dossier qui contient la correspondance entre le lieutenant de la sénéchaussée de Tartas et le garde des sceaux ne nous dit plus rien [1]. Mais ici s'intercale un renseignement précieux fourni par Malvezin, malheureusement sans indication de source : « Le juge de Saint-Esprit se refusa à recevoir la dépêche du grand sénéchal d'Albret qui lui ordonnait de convoquer la communauté juive. Sur la requête de celle-ci, le baron de Batz, grand sénéchal d'Albret, ordonna au syndic de Saint-Esprit, M. Larré, ou à tout notaire, d'appeler par députation la nation portugaise à l'assemblée. Cette communauté, convoquée avec l'ensemble des habitants du bourg Saint-Esprit, protesta de son droit de réunion particulière et de nomination de députés spéciaux ; et, après s'être retirée le même jour, 19 avril, dans le lieu ordinaire de ses réunions, procéda devant notaire à la nomination des députés qui devaient porter ses cahiers à Tartas, chef-lieu de la sénéchaussée. Ces députés furent Jacob Silveyra, Furtado jeune, Benjamin Tavarès et Mardochée Lopès Fonseca [2]. » Voilà qui n'est pas très clair, après ce que nous avons vu jusqu'ici. On dirait que le baron de Batz, grand sénéchal d'Albret, désigné pour la sénéchaussée de Tartas [3], et qui avait fini par rejoindre son poste, ne savait pas ce que son lieutenant avait fait et ce que le ministre lui avait écrit. Il ordonne au juge de Saint-Esprit de convoquer les Juifs, sans doute avec les autres habitants du bourg ; le juge refuse, — est-ce parce

1. Ni les Archives départementales des Landes (département dont dépend Tartas), ni celles des Basses-Pyrénées, ni les Archives communales de Bayonne n'ont de dossier sur cette affaire, d'après les communications des conservateurs de ces dépôts.

2. Th. Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 254-255. H. Léon, *Histoire des Juifs de Bayonne*, copie Malvezin, comme toujours. Beaufleury, *Histoire de l'établissement des Juifs à Bordeaux et à Bayonne*, p. 143, note, fait allusion à cette affaire ; mais visiblement il ne connaît que le titre de la pièce justificative cité dans l'Adresse des Juifs de Bordeaux à l'Assemblée nationale.

3. Brette, II, 53.

qu'ils devraient être convoqués à part[1] ? Le grand sénéchal les fait alors convoquer par le syndic ou par notaire. Mais les Juifs, qui avaient d'abord voulu faire figure, comme électeurs, avec les autres habitants et au même titre et qui s'étaient plaints au lieutenant de la sénéchaussée de ce que leurs concitoyens chrétiens ne voulaient point être réunis avec eux, tiennent maintenant, conformément d'ailleurs à la décision ministérielle, à se réunir à part, se fondant apparamment sur ce qu'ils forment une communauté distincte et ont un rôle d'impôts séparé. Ils se sont aperçus que, mêlés aux habitants chrétiens montés contre eux, ils seront majorisés et n'auront aucun député qui les représente. Ils se réunissent donc entre eux par devant notaire — pour que leur réunion et la régularité de leurs opérations soient officiellement constatées — et nomment quatre députés, ce qui montre qu'ils comptaient plus de 300 feux.

Ces quatre députés, dont nous ne connaissons que les noms — le quatrième était peut-être le même que Fonseca neveu, qui représentait les Juifs de Bayonne dans la commission de Malesherbes — se rendirent aussitôt à Tartas avec le cahier de doléances de leurs électeurs. Mais ils ne furent pas admis sans difficulté à l'assemblée du tiers-état de la sénéchaussée. Le conflit reparut et il fallut une séance d'après-midi pour l'aplanir. C'est ce que nous apprend ce passage du « procès-verbal de l'élection des deux députés du tiers », à la date du 22 avril [2].

Attendu que la séance de relevée de hier fut occupée à recevoir les comparution, dire et réquisition des quatre députés de la nation portugaise du bourg Saint-Esprit-lès-Bayonne, et dont les droits par eux pretendus à raison d'une députation propre et particulière pour leur communauté furent par nous renvoyés à être discutés avec quatre commissaires dudit bourg Saint-Esprit, ainsi que du tout appert par le verbal particulier sur ce par nous dressé le dit jour d'hier...

Les députés des chrétiens de Saint-Esprit — ils étaient au nombre de dix — prétendaient que la paroisse seule avait été légalement et valablement convoquée et qu'elle était seule en pouvoir d'envoyer des députés à l'assemblée du tiers ; les députés juifs ne devaient

1. On se rappelle que ce juge avait refusé de convoquer les Juifs, d'après la plainte de ceux-ci au lieutenant, relatée par cet officier dans sa lettre au ministre du 14 mars. Ceci suggère l'hypothèse que le refus dont parle Malvezin est le même et que par la dépêche du grand sénéchal d'Albret il faut entendre l'ordonnance du sénéchal, envoyée en son nom par son lieutenant, en vue de la convocation dans chaque communauté. Ce point demande encore à être éclairci.

2. *Ibidem*, dossier 6 ; même acte dans C 24, dossier 156, pièce 2 (copie dans B III 146, p. 214-215).

donc pas être admis. Ces derniers soutenaient qu'ils représentaient régulièrement la communauté juive, laquelle avait droit à une députation particulière. Le sénéchal, au lieu de s'en rapporter à la lettre ministérielle, qui favorisait la seconde thèse, invita quatre des députés chrétiens à s'entendre avec les quatre députés juifs. Pour ceux-ci, la représentation était surtout une question de dignité et d'équité, car eussent-ils été plus nombreux et tous admis, ils n'auraient pu influencer sensiblement ni le cahier de doléances du tiers, ni l'élection de ses députés. Ils acceptèrent donc un compromis, qui fut consigné dans un « verbal[1] ».

En quoi consistait ce compromis? On admit les députés juifs, mais on n'en admit que deux au lieu de quatre. En effet, le « procès-verbal » déjà cité, énumérant les noms des électeurs dont on faisait l'appel, donne tout à la fin ceux-ci : « Sr Silveyra et Fonseca, députés de la Nation juive portugaise du Saint-Esprit. » J'avoue que, quand on parcourt ce long grimoire en style et en écriture d'huissier, on ne trouve pas sans quelque émotion, parmi ceux qui ont pris part au grand acte d'où est sorti une France nouvelle, ces deux « députés de la nation juive portugaise. »

Juifs « allemands ».

Aux difficultés éprouvées par les Juifs de Saint-Esprit et même par ceux de Bordeaux pour figurer dans les élections à côté des autres habitants du tiers on peut mesurer l'opposition à laquelle se seraient heurtés les Juifs de l'Alsace, des Évêchés et de la Lorraine s'ils avaient paru aux assemblées électorales côte à côte avec les chrétiens. Sans doute ceux-ci ne se seraient pas bornés à coucher sur leurs cahiers des vœux violents, mais impuissants : les Juifs être traités sur le même pied qu'eux ! Ils le leur auraient fait voir. Même si les Juifs avaient tenu des réunions séparées, mais officielles, leurs concitoyens n'auraient pu le supporter, et qu'eût-ce été dans les communautés — il y en avait, notamment en Alsace — où les Juifs étaient plus nombreux que les paroissiens? Quand on se rappelle l'effervescence et les troubles qui éclatèrent dans ces pays au début de la Révolution, lorsqu'on put craindre que les Juifs ne seraient plus considérés comme des parias, on doit estimer que, dans l'intérêt de leur sécurité, il valait mieux qu'ils fussent oubliés dans la convocation des États généraux.

1. C'est ce verbal qui était annexé, comme pièce justificative, à l'Adresse des Juifs de Bordeaux et de Bayonne à l'Assemblée nationale (voir plus haut).

Mais, objectera-t-on, qui songeait à les convoquer? — Et pourquoi pas ? demanderons-nous à notre tour. Nous croyons avoir montré que les Juifs « allemands » remplissaient les conditions légales pour concourir à la rédaction des cahiers et à la nomination des députés. Nous ne savons pas s'ils s'y attendaient : mais ce qui nous paraît décisif, c'est que la question fut posée. Nous sommes, en effet, en mesure d'établir que, dans les provinces où ils étaient régulièrement établis, on pensa à les convoquer.

A Sarreguemines, dans la Lorraine dite allemande, où les Juifs étaient aussi mal vus qu'en Alsace, le marquis de Chamborant, grand-bailli, soumet au ministre, le 14 février, cette question entre autres[1] :

Les Juifs, nombreux à Sarreguemines, ayant une synagogue, comment seront-ils traités ?

La réponse du ministre, qui ne nous est pas connue, fut certainement négative, comme il résulte de deux autres cas.

A l'autre extrémité de la province, dans un bailliage qui fut réduit à Bar-le-Duc, à Etain, Rollin, lieutenant de mairie et de police, demande au ministre le 6 mars[2] :

Nous avons sept à huit Juifs, nés en France, âgés, domiciliés ici et payant impositions. Ont-ils le droit d'assister aux assemblées en vertu de l'article 25 ? Il semble que non, parce que leur naissance est subordonnée aux lois qui ne les tolèrent en cette province que comme étrangers, qu'ils ont un rôle d'impositions particulier entre eux pour toute la province et ne sont pas compris dans le rôle de nos impositions; qu'on ne les regarde pas comme bourgeois ; qu'ils ne participent ni aux bénéfices, ni aux charges et ne paraissent jamais aux assemblées de ville. Cependant, on nous objecte que, quoiqu'ils n'eussent jamais payé d'industrie, la Chambre des comptes les a, l'année dernière et la présente, compris dans la liste des corps sujets à cette imposition et qu'ils paient. Cette circonstance peut-elle faire décider en leur faveur ?

On hésitait donc à Etain. Les Juifs en question étaient nés en France — Rollin n'ose pas dire nés Français — âgés de vingt-cinq ans, domiciliés et contribuables. Ils étaient même soumis, depuis 1788, à l'impôt du vingtième d'industrie (sur le produit des professions), pour lequel ils étaient couchés sur le même rôle que leurs concitoyens et confrères, tandis qu'ils acquittaient les autres impôts d'après un rôle commun à tous les Juifs de la province.

1. Archives nationales, B^A 77, bailliage de Sarreguemines, 1, pièce 8.
2. Archives nationales, B^A 19, liasse 12, pièce 4.

Mais le lieutenant croit que leur naissance, c'est-à-dire leur origine juive, fait d'eux des étrangers dans la province ; il eût été bien embarrassé de citer les « lois » qui les qualifiaient de tels. Ils n'étaient pas bourgeois, mais ce n'était pas nécessaire. Une raison plus valable était qu'ils n'avaient jamais pris part jusqu'alors aux assemblées des habitants, mais ce n'était pas une condition légale ; c'était une question de fait, non de droit.

La question de droit fut résolue par le ministre dans le sens suggéré par le lieutenant[1] :

Je pense comme vous que les Juifs ne doivent pas être convoqués, ni conséquemment admis aux assemblées.

Mais en Alsace ? En Alsace ce fut mieux encore. Non seulement la question fut posée, mais encore elle fut d'abord résolue à leur avantage. Les commissaires pour la convocation des États généraux (qui remplaçaient dans cette province les baillis et sénéchaux d'épée) et leurs lieutenants se demandèrent — ceci se passait à la fin de février — si les Juifs devaient être convoqués. On peut assurer que, s'ils avaient cru légalement possible de les exclure, ils l'auraient fait. « On décida, dit l'abbé Ch. Hoffmann[2], qu'ils seraient considérés comme habitants ou manants. Cette solution ne plut pas à tout le monde : « Si j'avais suivi mon inclination, écrivait M. Laquiante à M. Chauffour[3], je me serais décidé dans votre sens ; mais il faut obéir. Du reste, la crainte de les voir élus ne m'épouvante guère, en raison de leur petit nombre et de la haine que vous convenez qu'on leur porte, etc., etc. » Si nous ne nous trompons, conclut l'abbé Hoffmann, M. Laquiante était l'avocat de la nation ! » Nous le croyons aussi, surtout si, par nation, on entend les Alsaciens. Mais si Chauffour, qui appartenait à une famille où la haine des Juifs était héréditaire, n'avait pas voulu admettre ceux-ci, quelle était au juste l'opinion de Laquiante ? Il semble qu'il en avait deux, l'une comme Alsacien, l'autre comme fonctionnaire.

En effet, Laquiante, consultant Necker sur quelques difficultés,

1. *Ibidem*, pièce 5.

2. *Les élections aux Etats généraux* (*Colmar-Belfort*), dans la *Revue d'Alsace*, 1904, p. 521, note.

3. Laquiante, juge royal de la citadelle de Strasbourg, fonctionnait comme lieutenant du commissaire pour les districts réunis de Haguenau et Wissembourg ; Louis-Ignace Chauffour le Jeune, avocat au Conseil de Colmar, exerçait les mêmes fonctions pour les districts de Colmar-Sélestadt. La décision s'appliquait donc à la basse comme à la haute Alsace ; elle était commune à la province.

lui demande — la question n'était donc pas tranchée définitivement ? — le 6 mars[1] :

Si les Juifs établis dans les villes, bourgs et communes de l'Alsace où ils ont des syndics généraux approuvés[2], des préposés particuliers, des rabbins de départements juges patentés par le roi[3], qui, par lettres-patentes y jouissent aussi d'une existence légale et qui contribuent en une certaine proportion aux impositions de la province, doivent concourir aux délibérations comme de simples citoyens ou sur le pied de corporations particulières.

Il ajoute qu'en attendant la réponse du ministre, il en passera provisoirement par l'avis du maréchal de Stainville, gouverneur de la province.

M. Ed. Séligmann, citant cette lettre, assure qu' « en posant la question, Laquiante sollicitait une réponse qui lui permît d'exclure les israélites des assemblées électorales[4] ». On dirait que M. Séligmann a pénétré le sentiment intime le Laquiante, tel qu'il le traduisait à son collègue Chauffour. Et pourtant aucun doute n'est possible sur l'interprétation. Dans les termes où la question est posée, elle suggère une réponse affirmative. Elle ne fait valoir que les titres favorables aux Juifs, notamment le statut légal à eux octroyé par les lettres-patentes du 10 juillet 1784. L'hésitation ne porte que sur un point : les Juifs seront-ils convoqués avec les chrétiens ou séparément ?

Néanmoins, le ministre répondit[5] : « Les Juifs ne peuvent participer à aucun de ces avantages », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être admis aux assemblées comme les luthériens.

Cette fois la décision ministérielle était grave. Elle excluait de la représentation, non pas une poignée d'individus, mais une popula-

1. Archives nationales, B^A 11, liasse 6, dossier 7, pièce 2 ; un résumé de cette lettre — préparé pour le ministre ? — dans la pièce 3.

2. Les lettres-patentes de 1784 avaient supprimé le titre de syndic *général*, mais on n'y prenait pas garde. Voir plus loin.

3. Il est intéressant de savoir quels étaient alors ces rabbins-juges. D'après l'*Almanach d'Alsace* d'Oberlin (1789, p. 230, et années précédentes), c'étaient : 1° en haute Alsace : Suessel Moyse, à Ribeauvillé, établi par lettres-patentes du roi; Jacob Mayer, substitut, à Rixheim, par arrêt du Conseil souverain d'Alsace; 2° en basse Alsace : Jac. Gouguenheim, à Haguenau, par lettres-patentes du roi et du duc de Choiseul; Wolff Reichshoffer, à Bouxweiler, par lettres-patentes du landgrave de Hesse-Darmstadt; Simon Horchheim (jusqu'en 1786 inclusivement : Lion Aaron), à Mulzig, par lettres-patentes du cardinal de Rohan; Benj. Hemmerding, à Niederehnheim (Nidernai), par lettres-patentes du directoire de la noblesse de la basse Alsace.

4. *La justice en France pendant la Révolution* (Paris, 1901), p. 160 et s.

5. Archives nationales, *ibidem*, pièce 1 (brouillon ou minute, non daté).

tion de plus de vingt mille âmes. Sans doute avait-on estimé en haut lieu que, si les Juifs d'Alsace étaient sujets du roi, c'étaient des sujets d'une qualité inférieure, qu'il ne convenait pas de les faire figurer dans l'assemblée de la nation et moins encore de reconnaître à leurs groupements un droit qui appartenait aux paroisses et communautés.

En définitive, les Juifs d'Alsace, comme ceux des Évêchés et de la Lorraine, étaient exclus de la convocation. Mais, s'ils ne pouvaient être convoqués officiellement, ne devaient-ils pas essayer de se faire entendre à l'heure où tous les sujets exprimaient leurs vœux et leurs doléances, où toutes les victimes du régime réclamaient la fin de l'arbitraire et des abus? C'était l'avis de leur noble défenseur, de l'abbé Grégoire, qui venait de publier ou qui allait publier son *Essai sur la régénération des Juifs*, primé au concours de Metz. Le curé d'Emberménil écrivait à un juif messin, Isaïe Bing, avec qui il était lié[1] :

Emberménil, 23 février 1789.

Dites-moi donc, mon cher, à la veille des États généraux, ne devriez-vous pas vous concerter avec d'autres membres de votre nation pour réclamer les droits et les avantages des citoyens? Plus que jamais voici le moment. Vous savez que le roi avait déjà demandé à M. de Malesherbes un mémoire sur le peuple juif[2]...

Il est possible que Bing ait suivi le conseil, que les syndics des Juifs « allemands » se soient entendus et qu'ils aient décidé une action commune, dont ils chargèrent le plus influent d'entre eux, Cerf Berr. Mais celui-ci était de taille à prendre une initiative. Quoiqu'il ne fût que le dernier des trois syndics des Juifs d'Alsace[3], il était actif et dévoué comme pas un. Grâce à sa fortune et à ses relations, il jouissait d'un certain crédit, qu'il mettait au service de ses frères. Il s'était beaucoup remué lors du scandale des fausses quittances et de la suppression du péage corporel. C'était bien cet

1. Lettre publiée dans les *Archives israélites*, 1844, p. 416 (reproduite par Graetz, *Geschichte*, XI, 202, n. 2 ; Lémann, *L'entrée des Juifs dans la société française*, I, 446). La provenance de l'original n'est pas indiquée. Bing n'est pas nommé dans la lettre, mais on ne saurait douter qu'il soit bien le destinataire. Dans une note de son *Essai* (p. 219), Grégoire l'appelle « mon cher Bing ». Sur Bing, le premier littérateur des Juifs français dits « allemands », voir la note au chap. II (*Revue*, LXIII, 196, n. 1).

2. Grégoire lui-même correspondit à ce sujet avec Malesherbes, à ce qu'il nous apprend dans ses *Mémoires*, éd. Carnot, I, 331 (Paris, 1837).

3. D'après l'*Almanach d'Alsace* d'Oberlin, les préposés généraux des Juifs étaient alors : Aaron Mayer, doyen, à Mutzig, Lehmann Nettre, à Rosheim, et Cerf Beer. Celui-ci était sans doute le dernier en date.

aigle que l'enragé Hell dénonçait, dès 1778, dans son libelle anonyme, qui veillait sur tous ses aiglons, prêt à courir au secours de celui qui serait atteint. Cerf Berr, qui demeurait alors à Paris, n'était pas homme à négliger une circonstance aussi favorable que la convocation des États généraux.

Ce qui est sûr, c'est qu'il eut un véritable mandat des Juifs des trois provinces de l'Est. En leur nom un Mémoire fut envoyé à Necker, qui était alors, avec le simple titre de Directeur général des finances, le chef réel du gouvernement. Ce document capital, par lequel les Juifs « allemands » demandaient à faire entendre leur voix dans cette circonstance solennelle, est resté inédit. En voici le texte[1].

MÉMOIRE

pour la nation juive régnicole établie dans les généralités de Metz, d'Alsace et de Lorraine.

La convocation des États généraux a pour objet principal d'assurer la dette de l'État du consentement des contribuables et par des opérations concertées avec eux.

Il résulte de là qu'il ne peut se trouver dans le royaume aucune classe de contribuables qui n'ait le droit d'avoir un ou plusieurs représentants à l'Assemblée nationale.

Les Juifs des généralités de Metz, d'Alsace et de Lorraine forment dans chaque province une communauté qui tient sa constitution du souverain.

La synagogue de Metz, fondée dès 1567, a obtenu en 1603, en 1632, en 1657, en 1718 des lettres-patentes dont différents arrêts de 1634 et de 1636 ont ordonné l'exécution. Un arrêt du Conseil d'État de 1779 a assuré plus particulièrement aux syndics le pouvoir de répartir entre les Juifs de leur ressort la somme à laquelle se trouvait réglé le droit de protection à payer par chacun d'eux annuellement.

Quand l'Alsace a passé sous la domination française, des ordonnances de 1672, de 1674 et de 1680 ont assuré aux Juifs alsaciens la même existence qu'à ceux de Metz.

Dans ces deux provinces la nation a ses rabbins qui (ce sont les termes des lettres-patentes) « connaissent de toutes contestations de Juifs à Juifs et de ce qui concerne leur *police, religion, coutumes, cérémonies* et *impositions* ». Les jugements des rabbins se portent par appel au Parlement de Metz et au Conseil souverain d'Alsace.

1. Archives nationales, B^A11 (Alsace), dossier 7, pièce 10. Autre exemplaire dans B^A52, bailliage de Metz, 1, pièce 9. L'existence de ces deux exemplaires et leur classement dans les dossiers peuvent faire croire que les Juifs de chacune des trois provinces envoyèrent une copie du Mémoire. Mais il est plus probable que Cerf Berr l'envoya à plusieurs ministres (Necker et le garde des sceaux ?).

A l'égard des Juifs de Lorraine, également réunis en communauté, ils tirent leur droit de la déclaration de 1721 et de l'arrêt du Conseil de 1733.

La Nation juive établie dans ces trois provinces sous la protection du Roi, y supportant les charges de l'État suivant la part qui lui est assignée, réclame comme un avantage dont aucun régnicole ne peut être privé la faculté de concourir à la restauration de la chose publique.

Voici d'ailleurs quels sont ses droits pour paraître aux États généraux :

1° La Nation juive des trois provinces comprend environ cinq mille familles : cette classe d'hommes, dont on ne s'est point occupé dans les convocations bailliagères, est assez considérable pour ne pas se voir oubliée.

2° Les Juifs qui la forment sont régnicoles français ; sujets du Roi, établis en France depuis longtemps sous la protection de l'autorité souveraine qui leur a conservé leurs rits et leur juridiction particulière Cette nation jouit du bénéfice des lois civiles du Royaume, puisque ceux qui la composent transmettent leurs biens soit à titre de succession, soit par testament, faculté dont sont privés les étrangers.

3° La différence de religion ne peut être un motif pour exclure de l'assemblée des sujets du roi soumis aux charges publiques, puisque la contribution dont toutes les classes de citoyens sont tenus n'a rien de commun avec leur dogme.

4° La loix (*sic*) nouvelle, infiniment sage, concernant les non catholiques, bénéficie à toutes les sectes étrangères à la catholicité et a pour principal objet, en leur assurant un état en France, de les faire concourir à la prospérité du royaume.

5° La nation juive est en possession de rendre des services considérables à l'État ; c'est elle qui, le plus souvent chargée de la fourniture des armées et de celle de l'intérieur du royaume, s'est portée toujours avec un zèle infatigable a seconder les vues du gouvernement.

Cette exactitude, dont souvent les généraux ont eu à s'applaudir, est devenue, par les privilèges dont on l'a récompensée, un motif d'encouragement pour ceux qui avaient l'espoir d'obtenir ces distinctions.

Si cette nation industrieuse parvient à faire entendre sa voix aux États généraux, elle fera ses efforts pour contribuer au bien public et étendre surtout vers le Nord les rapports de commerce de la France.

Enfin, pour tâcher de concilier toutes les convenances et ne point blesser les préjugés, la Nation juive demande à être représentée par un ou plusieurs des députés aux États généraux choisis par elle : Elle donnera à ces représentants les autorisations nécessaires pour qu'ils puissent au nom de tous les Juifs régnicoles concourir à la prospérité générale de l'État.

Cette requête n'est pas rédigée avec beaucoup d'art, mais le ton en est digne plus encore que l'exposé n'en est habile. Outre les renseignements sur la condition légale des Juifs, elle nous fait

connaître les titres qu'ils se croyaient à participer à la convocation. Ils sont régnicoles et soumis aux lois du royaume ; leur culte et leurs rabbins sont reconnus (il n'est pas question des syndics généraux qui, sans titre légal, avaient été supprimés en 1784 pour l'Alsace et qui n'existaient pas dans les deux autres provinces). Ils appartiennent à une religion dissidente ; mais, outre que l'édit de 1787 sur les non-catholiques a abaissé, sinon supprimé, les barrières confessionnelles, la différence de religion ne les empêche pas de contribuer par l'impôt aux charges de l'État. S'ils ont droit, ils ont également intérêt à être représentés aux États généraux : ceux-ci sont destinés à accorder des subsides au gouvernement (c'était le but de la convocation) et les Juifs sont des contribuables, assez nombreux pour ne pas être négligés, — le chiffre qu'ils donnent est plutôt trop faible que trop fort. Enfin, le pays est également intéressé à cette concession, car, si on les encourage, ils agrandiront leur commerce, pour le plus grand bien de la France[1]. Cependant ils ne demandent pas à être représentés, eux Juifs, au même titre que les autres sujets; n'ont-ils pas été écartés déjà des convocations bailliagères ? S'ils ne peuvent envoyer leurs propres députés aux États généraux, qu'on leur permette seulement de confier leurs intérêts à un ou plusieurs députés chrétiens qu'ils choisiront. Il n'est pas difficile de deviner à qui ils pensaient : à Grégoire, peut-être aussi à Rœderer. A ce député, ou à ces députés, ils donneront mandat pour défendre les intérêts généraux du royaume. Sans doute ne renonçaient-ils pas à les charger aussi de transmettre leurs doléances à eux. Le procédé était ingénieux.

Le Mémoire des Juifs n'est pas daté, mais il doit être contemporain (ou antérieur de quelques jours) d'une Note que Cerf Berr fit passer le 9 avril et qui est ainsi conçue[2] :

NOTE.

9 avril 1789.

JUIFS.

Ne conviendrait-il pas de solliciter un arrêt du Conseil qui ordonnât aux Juifs d'Alsace, de Lorraine et des Trois-Evêchés, de choisir entr'eux deux députés, et deux autres à Paris, pour représenter tous les Juifs du royaume, excepté ceux de Bordeaux et de Bayonne ?

1. Cet argument, un peu naïf dans son habileté, a été développé par un avocat, Godard, dans la *Pétition pour les Juifs établis en France*, qu'il rédigea en janvier 1790. Les Juifs de France ne sont pas devenus tous des Cerf Berr, mais ils ont pris une part notable à la prospérité économique du pays. Il vaudrait la peine d'écrire cette histoire, au moins pour les provinces de l'Est.

2. Archives nationales, *ibidem*, pièce 6.

Ces députés s'assembleraient chez le Sr Cerf Berr, leur syndic général, connu du gouvernement, pour délibérer de concert avec lui et former leurs cahiers, qu'ils remettraient ensuite à un ou plusieurs députés aux États généraux, chargés de leurs pouvoirs et de représenter la nation juive.

S'il n'était pas possible d'obtenir un arrêt de convocation, les Juifs espèrent que le ministre voudra bien autoriser le Sr Cerf Berr à faire assembler les Juifs des trois provinces, pour choisir des députés qui se rendront à Paris, pour y délibérer de concert avec le Sr Cerf Berr, comme il est dit ci dessus, sur les intérêts de la nation juive, qui sont les mêmes que ceux du reste du royaume.

Cerf Berr complète, précise ici la demande des Juifs « allemands »: que ces derniers, aussi bien ceux de l'Est que ceux de Paris, soient ou bien invités par un arrêt en forme du Conseil du roi, ou bien autorisés tout simplement par le ministre, à choisir des députés à raison de deux par province. Ces députés se réuniront à Paris chez lui, Cerf Berr, en sa qualité de syndic général (comme s'il portait officiellement ce titre), pour rédiger un cahier de doléances, qui sera transmis, avec un pouvoir en règle, à un ou plusieurs députés aux États généraux.

Ne recevant pas de réponse, il écrivit à Necker une lettre, tâchant d'émouvoir le ministre tout-puissant sur le sort malheureux des Juifs, qu'en ce moment même les chrétiens d'Alsace et de Lorraine dénonçaient si violemment dans leurs cahiers et qui avaient plus que jamais besoin de se défendre contre le fanatisme de leurs accusateurs [1] :

Paris, le 15 avril 1789.

Monseigneur,

Les Juifs des trois provinces d'Alsace, de Lorraine et des Trois-Evêchés s'étaient flattés que le Conseil de Sa Majesté daignerait répondre favorablement au mémoire qu'ils ont pris la liberté de vous adresser.

Justement alarmé, Monseigneur, par le silence du Conseil et par les bruits qui se répandent que les cahiers des députés des trois provinces renferment différentes propositions tendantes à resserrer les chaînes de la nation juive, je viens en son nom, et comme syndic général des Juifs de ces trois provinces, implorer en leur faveur la justice du Roi et la vôtre.

1. *Ibidem*, pièce 8. Cette lettre a déjà été publiée dans l'ouvrage intitulé *Notes et documents concernant la famille Cerfberr recueillis par un de ses membres* [R. Levylier], [1] (Paris, 1902), p. 32-33. Nous la reproduisons ici pour la commodité du lecteur, ce livre n'ayant pas été mis dans le commerce. Elle est, du reste, assez touchante pour mériter qu'on la relise. Elle a été dictée par Cerf Berr, sinon écrite de sa main, comme le dit cet auteur ; la signature seule est originale. Les pièces 6, 8 et 10 sont de la même écriture.

L'avilissement dans lequel les Juifs sont tombés, Monseigneur, l'opprobre auquel ils sont dévoués par le préjugé, ne peuvent satisfaire le fanatisme. Ce fléau ne cessera de les poursuivre qu'après les avoir exterminés. Caché sous l'apparence du bien public, il frappera des coups d'autant plus sûrs que les objets majeurs dont l'assemblée des États généraux va être occupée ne lui permettra pas de le démasquer, en discutant des propositions qui, au premier coup d'œil, peuvent paraître avantageuses et en sont par conséquent plus dangereuses, à moins que des personnes intéressées à la chose et sans cesse surveillantes ne soient chargées de défendre la cause des Juifs devant l'assemblée nationale [1].

C'est dans cette vue, Monseigneur, que les Juifs sollicitent un arrêt du Conseil qui leur ordonne de nommer des députés pour venir discuter conjointement avec moi les intérêts de la nation juive et prier un ou plusieurs députés aux États généraux de défendre ses droits, qui sont ceux de l'humanité opprimée.

Il est temps encore, Monseigneur, de sauver une nation qui a toujours donné les plus grandes preuves de fidélité et de zèle pour la patrie et qui a fait le bien toutes les fois qu'on ne l'en a pas empêchée; mais dans peu il n'y aura plus de remède et ceux même qui seront cause de sa destruction seront étonnés du mal qu'ils auront fait. Hâtez-vous donc, Monseigneur, d'arrêter les effets de l'intolérance destructive, et de sauver des malheureux qui seront infiniment utiles à l'État lorsque l'État leur donnera une existence politique.

La justice, l'humanité, l'intérêt national, tout milite en faveur des Juifs. Pourrait-on, oserait-on les condamner sans les entendre ? Non, Monseigneur, les races futures n'auront point à imputer un tel forfait à un peuple doux, humain, à un Roi bienfaisant, à des ministres justes, et la cause de l'intolérance ne prévaudra pas.

Vous daignerez, Monseigneur, avoir pitié de nous, et m'autoriser soit par un arrêt du Conseil, soit par un ordre signé de votre main, à faire assembler les Juifs des trois provinces, à l'effet de nommer des députés qui, conjointement avec moi, prieront un ou plusieurs députés aux États généraux de veiller à ce que nous ne soyons pas les victimes du fanatisme.

Je suis, avec le plus profond respect, Monseigneur, votre très humble et très obéissant serviteur.

CERF BERR
[2] הירץ מנדלסהיים

Monseigneur Necker.

Infatigable, Cerf Berr écrivit une requête analogue au comte de Puységur, ministre de la guerre, qui avait dans son département

1. On disait déjà Assemblée nationale. On trouve pour la première fois l'expression dans un arrêté du Parlement de Toulouse du 21 janvier (Brette, I, p. XXII et n. 1).

2. Cerf Berr signe toujours ainsi : le nom hébreu (en caractères judéo-allemands) dans le paraphe du nom français.

les provinces frontières. Puységur la transmit à Necker, avec une lettre d'envoi, dans laquelle il se déclarait favorable à la demande des Juifs [1].

A Versailles, le 21 avril 1789.

J'ai l'honneur, Monsieur, de vous communiquer une lettre par laquelle le Sr Cerf Béerr (*sic*), syndic des Juifs domiciliés en Alsace, en Lorraine et dans les Evêchés, demande, en leur nom, qu'on les autorise, premièrement à nommer des députés pour délibérer avec lui sur les demandes ou représentations qu'ils peuvent avoir à faire dans la circonstance présente, deuxièmement à remettre le résultat de ces délibérations à un ou plusieurs députés aux États généraux qu'ils prieraient d'y défendre leurs intérêts.

Il me semble qu'il n'y a aucun inconvénient à ce qu'ils soient entendus et qu'il serait injuste qu'ils ne le fussent pas.

Si tel était également votre avis, il serait nécessaire de déterminer la forme tant des assemblées particulières où seraient choisis les députés dont il s'agit que de l'assemblée générale où ils se réuniraient.

PUYSÉGUR.

M. le Directeur général.

La question fut soumise à la commission spéciale qui avait été constituée pour régler toutes les difficultés relatives à la convocation [2]. Les commissaires firent droit à la requête présentée par les Juifs et on rédigea à la chancellerie un projet de lettre pour en informer les « syndics des Juifs des trois provinces de Lorraine, d'Alsace et des Evêchés ». Puis le rédacteur se ravisa : communiquer officiellement avec les syndics des Juifs par-dessus la tête des intendants, c'était tout de même trop. Du reste, y avait-il des syndics généraux dans les trois provinces ? La lettre fut donc corrigée et adressée aux intendants de Metz, d'Alsace et de Lorraine [3] :

Sur les représentations faites par le syndic général des Juifs établis dans les trois provinces de Lorraine, d'Alsace et des Evêchés, *le Roi trouve juste* qu'ils puissent faire présenter, dans un mémoire commun, leurs doléances et leurs vœux à l'occasion de la convocation des États généraux.

1. *Ibidem*, pièce 5 (autographe). Le commencement de cette lettre, contaminé avec la fin de la Note du 9 avril, est publié, avec une cote inexacte, dans l'ouvrage précité, p. 31, de sorte qu'on n'y comprend rien. — La lettre de Cerf Berr à Puységur ne figure pas au dossier, ayant été renvoyée à son destinataire.

2. Voir Brette, I, 367 et s. Cette commission, présidée par le garde des sceaux, se composait de quatre conseillers d'État et d'un maître des requêtes, auxquels on adjoignit Coster, homme de confiance de Necker. Son rapporteur était Delessert. Rappelons que la convocation des États généraux était un acte de l'administration judiciaire.

3. *Ibidem*, pièce 4. Nous indiquons les corrections en caractères italiques.

Pour remplir cette mesure, propre à *leur* procurer l'assurance qu'ils auront été entendus et qu'ils auront ainsi participé à la faveur que les circonstances actuelles procurent à tous les habitants du royaume, le Roi veut bien permettre que les Juifs *de votre généralité en qui se trouvent compris soit un même syndicat ou communauté* soient appelés *par leur chef ou syndic* suivant les formes usitées parmi *eux* pour *leurs* élections, nominations et autres affaires communes, sans plus d'éclat et sans autre formalité.

Ainsi réunis, ils dresseront le mémoire de leurs doléances et choisiront entr'eux deux députés qui se rendront à Paris chez *leur* syndic général. Là, les députés des trois provinces réduiront conjointement avec lui en un seul les trois mémoires qui auront été apportés; ils me présenteront ce mémoire, que je mettrai sous les yeux du roi : Sa Majesté jugera s'il y a lieu de le faire communiquer aux États généraux et statuera *sur leurs demandes* dans son conseil [1].

Je vous prie de leur faire connaître ces dispositions par les voies ordinaires ; j'en fais informer leur syndic général.

Ainsi, ni arrêt du Conseil, ni avis de Necker à Cerf Berr : une dépêche du garde des sceaux aux intendants des trois provinces de l'Est où les Juifs sont établis. Rien pour Paris : les Juifs « allemands » de la capitale, tolérés à titre précaire, ne sont pas domiciliés et ne peuvent être représentés. Mais les autres Juifs « allemands » obtiennent en somme gain de cause. Ils se réuniront pour formuler leurs vœux et nommer des députés. Ceux-ci se rencontreront à Paris chez Cerf Berr (auquel on laisse le titre qu'il avait pris dans sa lettre à Necker) et mettront leurs demandes en commun. Seulement le gouvernement ne veut pas que les Juifs procèdent à ces opérations avec trop de solennité et leurs cahiers ne seront que des mémoires. Enfin et surtout, le mémoire définitif ne sera pas confié à un député aux États généraux, comme il avait été demandé ; il sera remis au ministre, qui statuera sur sa communication éventuelle aux États. On avait probablement estimé qu'un député, chargé par ses électeurs d'un mandat, ne pouvait pas représenter en même temps d'autres mandants. De plus, on ne confère pas un droit aux Juifs, on leur accorde une faveur, dont ils doivent user discrètement.

Nous ne savons pas au juste quand cette décision fut prise [2]. Elle doit être, à un jour près, du 15 mai — les États généraux venaient

1. Le texte primitif portait ici : « statuera... suivant sa sagesse sur vos demandes, qui seront sans doute présentées de manière à mériter sa protection ».

2. L'auteur des *Notes et documents*..., p. 33, la résumant, lui donne la date du 15 mars, ce qui est sans doute un lapsus.

déjà de se réunir, — car à cette date, Necker la fit connaître au ministre de la guerre par la lettre suivante[1] :

Versailles, le 15 mai 1789.

A M. le comte de Puységur.

J'ai l'honneur, Monsieur, de vous renvoyer la lettre du Sr Cerf Beer (*sic*) que vous avez bien voulu me communiquer. Sur les représentations de ce syndic des Juifs d'Alsace, de Lorraine et des Evêchés, et d'après l'avis de MM. les commissaires du Conseil, M. le garde des sceaux a écrit aux intendants des trois généralités d'avertir les Juifs que le Roi permet qu'ils soient appelés par leurs chefs ou syndics suivant les formes usitées parmi eux, pour leurs élections, nominations et autres affaires communes, sans plus d'éclat et sans autre formalité : qu'ainsi réunis, ils dressent le mémoire de leurs doléances et choisissent entr'eux deux députés, lesquels se rendront à Paris chez leur syndic général ; que là, les députés des trois provinces réduisent conjointement avec lui les trois mémoires qui auront été apportés en un seul, que M. le garde des sceaux mettra sous les yeux du Roi et que S. M. jugera s'il y a lieu de le faire communiquer aux États généraux et statuera sur leurs demandes dans son Conseil.

Le même jour, Necker avisait Cerf Berr lui-même de la décision prise, en en précisant la portée[2].

Versailles, le 15 mai 1789.

A M. Cerf Beer, syndic général de la nation juive.

Vous m'avez fait parvenir, M., des mémoires pour la partie de la Nation juive des intérêts de laquelle vous êtes chargé à Paris[3], et qui désire faire entendre ses doléances pendant la tenue et par le moyen des Etats généraux. Ses demandes ont été examinées par MM. les commissaires du Conseil que le Roi a chargés de traiter les affaires relatives à la convocation et il a été décidé, sur leur avis, que s'il n'est pas possible d'admettre la nation juive à avoir des représentants particuliers aux Etats généraux, il est cependant juste que, dans le moment où toutes les doléances sont accueillies, les siennes parviennent aussi à être entendues. Il a été arrêté en conséquence que Messieurs les intendants de Metz, de Lorraine et d'Alsace avertiront les Juifs que le Roi leur permet de s'assembler sous la présidence de leurs chefs ou syndics, et suivant la forme usitée parmi

1. *Ibidem*, pièce 7.

2. *Ibidem*, pièce 9. Publié dans le volume précité, page 34 ; reproduit ici plus complètement et plus correctement d'après l'original.

3. On dirait que Cerf Berr est l'agent, à Paris, des Juifs « allemands ».

eux pour leurs élections, nominations et autres affaires communes, sans plus d'éclat et sans autre formalité ; de dresser, ainsi réunis, le mémoire de leurs doléances et de choisir entre eux deux députés qui se rendront à Paris chez leur syndic général pour y réduire, conjointement avec lui, en un seul mémoire, les doléances qu'ils auront apportées. Ils présenteront ensuite ce mémoire à M. le garde des sceaux, qui le mettra sous les yeux du Roi. S. M. jugera s'il y a lieu de le faire communiquer aux Etats généraux et statuera sur leurs demandes dans son Conseil. Je suis persuadé, Monsieur, que vous donnerez au Roi, dans cette occasion, de nouvelles preuves de votre zèle ordinaire pour son service.

Que firent alors les Juifs, autorisés à se réunir officieusement pour rédiger leurs cahiers et nommer leurs députés ? C'est un affligeant témoignage de l'indifférence du judaïsme français pour sa propre histoire que l'ignorance où nous sommes sur ce qui se passa alors parmi eux. C'est à Grégoire que nous devons demander quelques maigres renseignements. Dans la Notice historique qui précède la *Motion en faveur des Juifs* et qui a été écrite après le 14 octobre 1789, on lit : « Les Juifs d'Alsace, de Lorraine et des Trois-Évêchés, Allemands d'origine, ne jouissent pas des droits de citoyens ; mais le ministère, voulant alléger leurs peines, leur a permis en avril dernier de s'assembler dans chacune de ces provinces par devant leurs syndics, à peu près dans la forme réglée pour les élections des bailliages, de rédiger leurs cahiers de doléances et de nommer deux députés pour chaque province. Ont été choisis : MM. Goudchaux Mayer-Cahn, Louis Wolf, députés de Metz et des Trois-Evêchés ; D. Sintzheim, S. Seligman Wittersheim, députés d'Alsace ; Mayer-Marx, Beer-Isaac-Beer, députés de Lorraine[1]. » Dans la Motion elle-même, Grégoire donne la date plus exacte de mai 1789 et dit que les Juifs se sont assemblés par devant leurs syndics « en la manière accoutumée[2] ». Un des députés, Berr-Isaac Berr, confirme ce renseignement dans sa *Lettre à l'évêque de Nancy*[3]. Les députés des Juifs se considéraient comme « nommés légalement par eux en vertu d'une permission du Roi », comme ils disent dans l'Adresse qu'ils présentèrent à l'Assemblée Nationale le 31 août. Il semble qu'en Alsace au moins, les Juifs se mirent en campagne avant le 15 mai, car nous apprenons fortuitement que Marx Berr, le fils aîné de Cerf Berr, envoya le 7 mai des lettres de convoca-

1. *Motion en faveur des Juifs*, p. v.
2. *Ibidem*, p. 5.
3. *Lettre du Sr Berr-Isaac-Berr...*, p. 3-4.

tion à Strasbourg[1]. On tint, suivant l'usage, une diète (*Yom*)[2].

Les députés ainsi élus, investis de la mission de porter les doléances et les espérances de vingt-mille parias juifs au moment où la France entière se régénérait, ne nous sont connus qu'en partie. Louis Wolf était un des receveurs de la communauté de Metz[3]. Le rabbin David Sintzheim était un beau-frère de Cerf Berr; le futur président du Sanhédrin, le premier grand-rabbin de France était, à ce qu'il semble, assez large d'idées pour l'époque[4]. Son collègue Wittersheim fut remplacé peu après par un fils de Cerf Berr, Théodore. Mayer-Marx était un beau-frère de Théodore Cerf Berr : on se croirait en famille. Mais le plus remarquable de tous était Berr-Isaac-Berr, manufacturier de Nancy, parce qu'il comprit le mieux les droits et les devoirs des Juifs émancipés. Fils lui-même d'un riche banquier, il était né en 1744; à côté d'une instruction profane alors remarquable, il avait acquis une certaine culture rabbinique à l'école de Jacob Perl, rabbin de Nancy. Il était syndic des Juifs de cette ville[5].

Avant d'examiner les vœux que les Juifs avaient consignés dans les cahiers remis à leurs députés, nous devons parler d'un document qui se rapporte à la convocation des Juifs. Il a été publié par Chassin comme émanant des Juifs de Paris[6]. Etant donné le rôle que ces derniers ont joué sous la Révolution, une requête d'eux à fin de représentation serait d'un intérêt majeur. Mais voici le texte, plus fidèle que celui de Chassin[7] :

Requête de David Silveyra, syndic et agent général de la Nation juive espagnole et portugaise, adressée à M. le Garde des sceaux.

Monseigneur,

David Silveyra, syndic et agent général de la Nation juive espagnole et portugaise, demeurant à Paris, rue Haute-feuille, faubourg Saint-Germain,

Représente très humblement à Votre Grandeur donne (*sic*) occasion à

1. Voir *Revue des Études juives*, LX, 239.

2. Sur le peu qu'on sait de l'organisation intérieure des communautés juives en Alsace, v. Is. Loeb, *Annuaire des Etudes juives*, II, 167 et s. Le travail reste à faire.

3. *Annuaire des Etudes juives*, II, 123.

4. Voir en dernier lieu Ginsburger, *Revue des Etudes juives*, LIX, 106 et s.

5. Voir Carmoly, *Revue orientale*, III, 62-63 ; comp. Ch. Pfister, *Histoire de Nancy*, t. III, *passim*. Ce Juif français mériterait une monographie.

6. Ch.-L. Chassin, *Les élections et les cahiers de Paris en 1789*. I (1888), 151-152.

7. Archives nationales, B III, 171, p. 212-215 (copie) : en annexe les lettres patentes de 1776 et le modèle du certificat d'identité et de légitimation que Silveyra délivrait aux Portugais.

tous les hommes qui résident sur le territoire de France de faire leurs représentations et leurs doléances. Les Juifs ne sont point exceptés de cette faculté universelle, surtout les Juifs français ou naturalisés connus sous le nom de portugais et autres patentés à l'instar des portugais ; et cela est tellement reconnu que Votre Grandeur a daigné écrire aux Juifs d'Alsace en la personne du sieur Serf Berr, leur syndic, pour qu'ils eussent à tenir dans chacune de leur communauté (*sic*) des assemblées, élire leurs représentants, composer et présenter leurs cahiers de doléances. Votre Grandeur n'a pas eu la bonté d'accorder la même faveur aux Juifs espagnols et portugais, sans doute parce qu'elle a cru qu'ils vivaient sous le même régime et n'avaient tous qu'un seul et même syndic.

Le suppliant a l'honneur de vous représenter que la Nation juive espagnole et portugaise est gouvernée par un régime particulier, elle est totalement distincte des Juifs des autres nations ; elle s'est retirée en France lors des prétentions que causa en Espagne et en Portugal l'établissement de l'Inquisition ; elle y a été admise régulièrement par des lettres-patentes de 1550, renouvelées de règne en règne jusques à et compris celui de notre monarque bienfaisant ; elle a par cela seul plus de droits aux bontés et à la justice du souverain ; et pour faire valoir ses réclamations, il est nécessaire qu'elle soit assemblée dans tous les lieux où elle a des établissements, comme la Guyenne, le Béarn, la Provence, Paris, etc., etc.

Mais elle [ne] peut le faire régulièrement sans l'autorisation expresse de Votre Grandeur.

Ce considéré, Monseigneur, il vous plaise faire adresser au suppliant la lettre portant autorisation et ordre nécessaire pour que la Nation juive espagnole et portugaise soit assemblée dans chaque lieu de ses établissements, pour élire des représentants et présenter leurs (*sic*) doléances, il en sera pénétré de la plus respectueuse reconnaissance.

Chassin se demande s'il fut « fait droit à cette requête dans les Règlements de Paris du 28 mars et du 13 avril, reconnaissant le droit électoral aux « naturalisés » sans distinction d'origine ni de religion. Aucun document, ajoute-t-il, ne prouve qu'une réponse quelconque ait été donnée, ni que les Juifs établis dans la capitale soient intervenus autrement que par cette lettre du syndic Silveyra dans les élections aux derniers Etats généraux ». La question doit être résolue par la négative, car la permission accordée à Cerf Berr pour les Juifs « allemands » et mentionnée dans la requête, est postérieure aux règlements en question. Il faut donc chercher autre chose. L'allusion à Cerf Berr est une piste. La requête n'est pas présentée par les Juifs de Paris, mais pour les Juifs « portugais », aussi bien pour ceux de Bordeaux et de Bayonne que pour ceux d'entre eux qui avaient essaimé à Paris, en Provence, etc. David Silveyra

était le syndic de ceux de Paris et l'agent, dans la capitale, de tous les « Portugais » de France[1]. Or, ceux-ci, qui se croyaient supérieurs aux « Allemands » et les tenaient à distance[2], ne pouvaient se faire à l'idée d'être privés d'une faveur accordée à leurs « frères inférieurs ». Puisque les « Allemands » sont convoqués entre eux, ils veulent l'être aussi, et ils y tiennent d'autant plus que les « Allemands » pourraient demander, comme ils l'ont déjà fait, à leur être assimilés. Silveyra ne paraît pas, du reste, avoir connu la portée de la concession accordée aux « Allemands ». Il est difficile de dire si les Juifs de Bordeaux et de Bayonne, qui avaient déjà pris part à la convocation générale, auraient profité de l'autorisation sollicitée par Silveyra, ni s'ils avaient autorisé cette démarche de leur agent. Quoi qu'il en soit, il ne fut donné aucune suite à cette démarche, parce que les Juifs « portugais » de Bordeaux et de Bayonne avaient participé aux opérations électorales de leurs localités et que les autres, n'étant pas domiciliés, ne pouvaient pas y participer.

Ainsi, les quelques centaines de Juifs demeurant à Paris n'étaient admis à la convocation sous aucune forme et nous en avons vu la raison. Mais les trois ou quatre mille « Portugais » domiciliés dans le Midi figurèrent, non sans peine, il est vrai, à côté de leurs concitoyens et les quelque vingt-cinq mille « Allemands » de l'Est, après avoir failli exercer le même droit, furent autorisés, sur les représentations de Cerf Berr, à prendre part à une convocation particulière et officieuse. Les « Portugais » furent traités en Français, les « Allemands » en Juifs. Les uns et les autres furent considérés, inégalement d'ailleurs, comme sujets du roi ; étrangers, ils n'auraient eu aucun titre à être représentés. Quand la Révolution viendra, elle n'aura pas à naturaliser les Juifs, elle aura à les émanciper.

(*A suivre.*)

M. Liber.

1. Voir sur lui L. Kahn, *Les Juifs de Paris sous la Révolution*, p. 133-134, 136.
2. A Paris, notamment, les « Portugais » et les « Allemands » ne vivaient pas en bonne intelligence et le prédécesseur de Silveyra, Péreire, avait eu maille à partir avec Cerf Berr.

NOTES ET MÉLANGES

HERNIE INGUINALE-FROMELE

En Alsace, les Juifs, par manière de plaisanterie, appellent l'hernie inguinale du nom de « Fromele ». D'où vient que cette appellation, qui est tout simplement, en Alsace, le diminutif d'Avrohôm (Abraham), a été appliquée à l'infirmité en question?

On sait qu'en Alsace, les Juifs ont l'esprit ironiste et aiment à mêler à leur langage l'humour, les jeux de mots. Une des formes de cet humour apparaît fréquemment de la façon suivante : comme ils désignent très souvent un objet, un événement, une idée, par un terme hébreu, il leur arrive, lorsque le terme hébreu se trouve par hasard figurer dans une expression connue du Rituel ou de la Bible, de prononcer non seulement ce mot hébreu dont ils ont besoin, mais de dire, plus ou moins complète, toute l'expression où figure ce mot.

Ce phénomène très habituel se reproduit même lorsque le terme employé n'est pas hébreu, mais rappelle par sa contexture un mot hébreu faisant partie d'une expression connue et familière.

Voici, pris entre cent, quelques exemples de ce fait :

1° Soldat se dit en Alsace ריק (homme sans avoir). Le pluriel de ce mot est ריקים. Alors, en parlant d'un soldat, on dit volontiers, d'un air humoristique et en jouant sur le premier de ces mots : ריקם מלפניך, expression du Rituel journalier dont le sens (ne nous renvoie pas les mains vides de devant Toi) ne rappelle nullement l'idée de soldat;

2° Pieds se dit en hébreu רגלים. Donc très souvent, en parlant de pieds, on dit avec une intonation malicieuse l'expression du Rituel de Kippour רגלים להרע (Pardonne-nous d'avoir péché en dirigeant « nos pieds vers le mal »);

3° Voiture se dit en allemand Kutsche. Ce mot évoque le mot קודשא du Qaddich, et alors, malgré la sainteté de l'expression qui contient ce vocable, on résiste rarement, en parlant d'une personne roulant carosse, au plaisir de lancer, comme une boutade attendue, cette expression entière קודשא בריך הוא (Le saint béni soit-il !) ;

4° Chat se dit en Alsace Katz. Pour plaisanter, on dira, en parlant d'un chat תי בחיי « קצ » (Je suis dégoûtée de la vie), exclamation de Rebecca découragée et qui, on le voit, n'a pas grand rapport avec le félin domestique;

5° Le mot hébreu מאוס, qui fait partie, en Alsace, de la langue judéo-allemande, signifie « laid ». Or l'hymne de Hanoukka, si familière en Alsace à tous les Juifs, commence par le mot מעוז. Donc très couramment pour y désigner une femme qui manque de beauté, on prononce d'un ton narquois et en jouant sur le premier de ces mots l'expression entière qui commence l'hymne de Hanoukka מעוז צור ישועתי (ô Forteresse ! ô rocher de mon salut !) et qui, évidemment, n'a rien à voir avec l'idée qu'on veut exprimer ;

6° Dans le « Traité des Pères », qui fait partie du Rituel ordinaire, il est dit que l'homme qui a fait du chemin pour accomplir un devoir et a été empêché d'accomplir ce devoir a, à son actif, le mérite de son déplacement. Cette pensée est exprimée en hébreu par la phrase suivante : « Il a dans sa main le mérite de la marche (effectuée) » Donc, lorsque quelqu'un est tombé par terre de tout son long, les mains en avant, et que dans cette posture il a, en quelque sorte, l'air de saisir la terre à pleines mains, il n'est pas rare d'entendre un témoin de cette chute s'écrier, en donnant au mot signifiant marche le sens concret de la chose sur laquelle on marche, c'est-à-dire chemin, שכר הליכה בידו (Il a dans sa main le mérite du chemin).

Un phénomène analogue a eu lieu au sujet du mot Fromele. L'hernie s'appelle en allemand Bruch. Or, ce vocable évoque vite, dans l'esprit d'un juif possédant l'Écriture et porté aux jeux de mots, le mot בָּרוּךְ et spontanément l'expression biblique entière ברוך אברם se présente à la pensée, d'autant que cette expression, unique dans son genre — la Bible ne nous offre pas un second exemple où ברוך soit suivi d'un nom de personne — a toujours été gravée dans toutes les mémoires. Voici donc la genèse de « Fromele » appliquée à l'hernie inguinale : d'abord, au lieu de Bruch, on disait avec une nuance de malice ברוך אברם. Puis on a trouvé plus drôle de dire tout court אברם, et plus piquant encore

d'employer, avec un grain de tendresse ironique, le diminutif alsacien de ce nom, « Fromele », comme, du reste, dans la même intention, on dit également Bréchle = Brüchlein (une gentille petite hernie).

S. Debré.

MANUSCRITS HÉBREUX DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

N° 1408. Ms. incomplet au commencement et à la fin. Recueil factice de sujets divers et de différentes mains, mais en caractères uniformes, en partie de la première moitié du XIIIe siècle, et en partie du XIVe. Voici l'énumération des sujets traités :

Fol. 1 *a* : Suite et fin d'un traité d'abatage rituel, שחיטה.

F. 1 *b* : Petit lexique (sans titre) des mots d'origine grecque ou latine usités dans le Midrasch, selon l'ordre du Pentateuque.

F. 2 *a* : הלכות טריפות מאבי העזרי, l'auteur porte d'ordinaire le nom abrégé ר'א'ב'י'ה. Le copiste, rapportant les avis divers des rabbins dans les cas douteux, dit (f. 3 *b*, col. 1) : « Ainsi l'a entendu ר'אב'יה au nom de son père R. Yoel et au nom de ר'ש'ב'ט », et souvent il invoque son aïeul זקני רא"בן, avant de passer (f. 5 *b*) aux עניניני ר"ח « 18 cas » de *terèfa*, selon le susdit רא"ביה.

F. 7 *a* : עניני כתובות, Commentaire des formules de rédaction des contrats de mariage, ou autres conventions, avec explication des termes araméens et références au Talmud.

F. 13 *b* : מס' שמחות, Traité du deuil ; règlement en 150 numéros.

F. 38 *a* : השובות המינין, Polémique entre un théologien chrétien et un juif, dialoguée. Après la dernière argumentation chrétienne, relatant la résurrection spirituelle de Jésus, la réplique juive manque.

F. 39 *a* : Dissertation théologique débutant par une citation du S. *Haémounoth* de Saadia, et se terminant par des notes de Kabbale.

F. 47 *a* : Traité du Calendrier, contenant deux fois la date de ce texte : 1° « l'an 4997 de l'ère de la création, *en ce moment*, עכשיו » (= 1237) ; 2° tout le cycle lunaire 264, en dix-neuf ans, soit 4997 à 5016 (= 1237-1256).

F. 56 *b* : Extrait du כ' פרדס, sur la bénédiction du repas.

F. 57 *b* : מנהגים מן הרקח, Usages religieux. Suite 87 *a*.

F. 68 *a* : Méditations sur la pénitence.

F. 73 *a* : Commentaires talmudiques sur *Horaïot*, *Guittin*, *Tamid*, *Yebamot*.

F. 89 *a* : הלכות גט, formulaire selon l'école de Troyes, בכינופיא של שוק טרוייש...

F. 93 *b* : גזירת התנ, Persécution des Juifs en 1096.

F. 94 *b* : Homélies sur les lectures du Sabbat et d'autres solennités.

F. 120 *a* et 123 *a* : Deux סליחות de R Méir ט"צ, officiant, avec commentaire.

F. 130 *b* : פיר' מפיטום הקטרת, traduction des termes techniques.

F. 131 *a* : Petit vocabulaire alphabétique des mots hébreux rares et des termes étrangers dans les livres rabbiniques ; diffère du ערוך הקצר.

F. 137 *b* : תשובות מרבינו יהודה חסיד ז'צ'ק'ל, explique les bénédictions rituelles.

F. 144 *a* : איסור והיתר של פסח מר' אבי העזרי מנוהתו כ', Règles pour Pâque.

F. 146 *b* : שאילת חלום, conjuration à סנדלפון, pour détourner le mal vu en songe.

F. 175 *a* jusqu'à la fin : énumération des préceptes positifs et des défenses, en 177 numéros, y compris une lacune d'environ 2 ff., nos 129-147.

Chemin faisant, on rencontre beaucoup de termes allemands ; ce qui indique où ces pages ont été écrites. Elles sont inspirées par les écrits des rabbins de la France du Nord-Est. Les lettres sont en caractères rabbiniques primitifs, c'est-à-dire encore presque carrés, mais cursifs. Aussi ce ms. est-il de grand intérêt pour la paléographie. — Parchemin, 194 ff., la plupart à 2 col., moins les ff. 57-86 et 91-174.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

ANNÉES 1909 ET 1910

2. *Ouvrages en langues modernes* (suite[1]).

Jackson (G.). Studies in Old Testament. Londres, R. Culley, 1909 ; in-8° de 204 p. 3 s. 6 d.

Jacob (B.). Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri. Francfort-s.-M., Kauffmann, 1909 ; in-8° de 35 p. M. 1,60.

Dans un ouvrage antérieur (*Der Pentateuch*, Leipzig, 1905), dont cette brochure est comme un complément, M. J. a soutenu que les données chronologiques et généalogiques des quatre premiers livres du Pentateuque (« Tétrateuque »), ainsi que les relations sur le tabernacle et les fêtes, sont dominées par un système arithmétique, à la base duquel sont le nombres 7, 12, 30 et 10. Il veut démontrer maintenant que les dispositions législatives du Lévitique et des Nombres sont également, quant à la forme, des combinaisons de chiffres, principalement 12 (avec ses multiples) et 70. Un exemple assez simple est fourni par le chap. XVIII du Lévitique : les unions défendues sont au nombre de 24; ערות se trouve 12 fois au commencement, ערוה 12 fois au milieu ou à la fin d'une phrase ; les défenses (verbes avec לא) sont au nombre de 24 ; les motivations finales commençant par הנה, הוא, הוא sont au nombre de 12 ; les noms désignant les degrés de parenté, avec le suffixe de la 2e personne masc. sing., sont au nombre de 24. Les chap. XIII-XIV du Lévitique (lois de la lèpre) fournissent un exemple extraordinairement compliqué. L'auteur obtient même des chiffres ronds en dénombrant les introductions de discours, וידבר ה' אל משה, etc. L'irrégularité et l'arbitraire apparaissent rarement dans ces calculs. M. J. croit donc avoir découvert « la rythmique des discours législatifs, basée sur les chiffres 70 et 12, qui correspondent... en fin de compte au rythme du temps dans la semaine, le mois et l'année ».

1. Voyez *Revue des Études juives*, t. LXII, p. 128 et 278, et t. LXIII, p. 131.

Il ne fait qu'indiquer les conséquences littéraires et historiques de cette loi, mais il en est une qu'il oppose visiblement à la critique en vogue : ni interpolation, ni censure. Quant à nous, nous trouvons trop facile l'ironie du critique de la *Theolog. Literaturzeitung* et, quoique nous ne soyons pas convaincu, nous avouons que c'est curieux.

Jacobus (W.). Standard Bible dictionary. Londres, Funk et Wagnall, 1909 ; in-8° de xxiv + 920 p. 25 s.

Jahn (G.). Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja, text-kritisch und historisch-kritisch untersucht, mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebräische Eigennamen. Leyde, Brill, 1909 ; in-8° de xci + 289 p. M. 10.

Commentaire textuel. En appendice, liste des noms propres hébreux avec leur explication, trop souvent fantaisiste.

Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft, V (1907-5668). — VI (1908-5669). — VII (1909-5670). Francfort, J. Kauffmann, 1908, 1909, 1910 ; 3 vol. gr. in-8° de iii + 384 + 68, iii + 416 + 24 et iii + 381 + 56 p. M. 12 chaque.

Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, herausgegeben vom Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur in Deutschland. Zwölfter Band. — Dreizehnter Band. Berlin, M. Poppelauer, 1909, 1910 ; 2 vol. in-8° de 276 + 52 et 272 + 57 p.

Chaque annuaire s'ouvre par une revue politique et une revue littéraire de l'année et se termine par un rapport sur l'activité de la Fédération et des sociétés adhérentes. Celui de 1910 est précédé d'une conférence de M. Levin sur G. Karpeles, l'organisateur de ces sociétés d'histoire et de littérature juives et le fondateur de la Fédération (mort le 17 juillet 1909).

Le volume de 1909 contient : une conférence de feu M. Lazarus sur le livre de Ruth, série de considérations morales et esthétiques ; une étude de H. Kornfeld sur le cœur et le cerveau d'après les conceptions bibliques : la Bible serait d'accord avec les dernières découvertes de la physiologie en accordant la première place au cœur et au sang. — K. Kohler, dans une conférence très attachante, montre l'importance du commerce juif pour l'histoire universelle à l'époque hellénistique et romaine, à l'époque hispano-arabe et à l'aurore des temps modernes, lors des grandes découvertes ; dans le détail, quelques assertions erronées ou invérifiables : l'antiquité de l'établissement de la colonie juive de Kaï-Foung-Fou (p. 99), les grandes soieries juives de Lyon (*ibid.*), les « Rhodanim » d'Ibn Khordadbèh, (p. 101), les Kalonymides originaires de Grèce et transportés par Othon I à Mayence (p. 102), les Juifs de France important les esclaves et les marchandises dans l'Angleterre barbare (p. 102), ceux du midi de la France artisans de la prospérité de Paris et de Troyes (p. 103), — le tout sans compter les exagérations inhérentes au sujet. — Une chronique de famille, qui est en même temps une sorte de journal, d'Itzig Behrend, Juif du Hanovre, fournit quelques renseignements curieux sur la vie d'une famille juive, sur l'histoire générale et sur la condition des Juifs du pays entre 1800 et 1815, notamment sous le règne de Jérôme, roi de Westphalie, et sur Israël Jacobson. C'est dommage que le récit soit sans cesse interrompu par les réflexions de l'adaptateur. — S. Lichtenstädter, qui a vécu dans l'intimité d'Ed. Glaser, retrace les principaux traits de la vie et du caractère singulier de cet arabisant, mort

à Munich le 7 mai 1908. — Enfin, V. Klemperer étudie l'œuvre de Ludwig Jacobowski, romancier et poète lyrique, mort prématurément (1868-1900). — Suivent des nouvelles.

Dans l'annuaire de 1910, A. Katz s'efforce de reconstituer la physionomie et l'œuvre d'Ezra, en apologiste plutôt qu'en historien. S. Bernfeld s'avise de trouver dans les additions de la traduction slave de la Guerre juive, qui émaneraient d'un judéo-chrétien et auraient été écrites primitivement en hébreu, des matériaux authentiques pour l'histoire des origines du christianisme. Pour en tirer parti, il faut, il est vrai, quelques combinaisons dans le genre de celle-ci : les Juifs corrompirent Ponce-Pilate pour obtenir la mise en liberté de Barabba, appelé aussi, d'après saint Jérôme, Jésus Barraban, c'est-à-dire Jésus, fils de Rabban... Gamaliel : de là, la légende de la trahison de Judas pour 30 deniers. — L. Geiger nous présente Moritz Veit (1808-1864) en tant que champion de l'émancipation des Juifs en Allemagne ; ce titre est quelque peu exagéré, car Veit n'intervint que deux fois dans des débats parlementaires pour défendre la cause de ses coreligionnaires, et même l'on peut trouver que G. ne met pas suffisamment en vue ces deux interventions. — M. Eschelbacher montre comment le Talmud peut servir à l'instruction et à l'éducation ; le sujet n'est pas toujours serré de près, mais il est habilement présenté et l'exposé abonde en fins aperçus. — S. Feist fait une étude comparative des Ariens et des Sémites au point de vue ethnographique, linguistique et historique ; c'est une orientation excellente et bien au courant. — Pour finir, A. Berliner s'occupe du « menu juif ». Après avoir esquissé l'histoire du *kiddousch* et de la *habdala*, il énumère quelques mets juifs et les usages qui s'y rattachent. Le « schalet » ne remonte pas au français « chald » (?) ; la forme ancienne est « chalans » (participe du verbe « chaloir »), qui traduit l'hébreu חמין. — Une longue nouvelle — tableau de la vie juive — termine ce volume.

Jahresbericht (XVI.) der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1908-1909. Voran geht : Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur, ein Beitrag zur Geschichte der Logik, von Ad. Schwarz. Vienne, Verlag der Israel.-Theol. Lehranstalt, 1909 ; in-8° de 276 p.

Sur le בנין אב.

Jahresbericht (XVII.) der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1909-1910. Voran geht : Antoninus und Rabbi, von S. Krauss. Vienne, 1910 ; in-8° de VIII+172 p.

Ce travail de M. Krauss est d'une lecture attachante, et agaçante. Il est écrit d'une plume alerte, avec l'entrain de l'enthousiasme et l'assurance de l'illusion. Il rappelle le *Onkelos und Akylas* du regretté Friedmann. Certains chapitres sont vivement « enlevés », notamment l'historique de la question (p. 70-87), qui a du brio et du brillant, non sans esprit ni finesse. Tout le livre se lirait avec le même plaisir, si c'était une œuvre d'imagination. Mais c'est une œuvre de science et d'érudition. L'auteur se fâcherait si on considérait comme une fantaisie ce qu'il prend pour la vérité historique. Or, le lecteur savant se lasse de voir une question scientifique, ou prétendue telle, traitée avec une si extraordinaire légèreté de critique, et un historien, ou qui veut être tel, échafauder un roman aussi romanesque. Et le charme fait place au malaise. Disons-le de suite : pour nous, le problème traité par M. K. ne relève pas de l'histoire ; une solution historique fût-elle à chercher, celle de M. K. serait inacceptable, car elle est déjà viciée par la méthode qu'il emploie constamment. Il vaut la peine d'y insister, car pour M. K., il y va

de l'histoire juive et de l'histoire romaine, et pour nous, c'est le caractère et la valeur historique de l'Agada qui sont en question.

Trente-cinq textes du Talmud et du Midrasch parlent d'un empereur romain Antoninus; presque tous le mettent en rapport avec le patriarche Juda I (Rabbi). Quel est cet empereur ? La question a tourmenté les savants juifs, depuis Rapoport et Krochmal jusqu'à D. Hoffmann, en passant par Graetz et Jost. La solution de l'énigme était réservée à M. Krauss : L'Antonin talmudique est Avidius Cassius, prétendant à l'empire, et l'Agada nous fait connaître ses plans ambitieux, ses conspirations et ses alliés, dont Rabbi (p. 88). M. Leszynsky a suffisamment réfuté cette identification (voir plus loin, à ce nom) et nous n'y reviendrons pas. Mais il faut voir par quelle méthode M. K. arrive à ce résultat. Au lieu de faire la critique de chaque texte, d'après son contenu, sa date présumée et la compilation qui l'a recueilli, il les classe d'après leur sujet, sans tenir compte de leur valeur. C'est tout juste s'il en écarte quelques-uns comme à regret. Il ne voit pas que son n° 6 est un passe-partout (la même anecdote est rapportée ailleurs à Josué b. Hanania), de même son n° 32, que son n° 10 ne parle pas d'Antoninus ; il coupe son n° 13, interprète ses n°s 16 et 20. Il prend de toutes mains (voir les *Maussiyot*, p. 48-49, n.) et fait flèche de tout bois (voir sa référence de la p. 20, n. 2). Ajoutez à ces procédés des rapprochements de textes, des restitutions hypothétiques, des inductions psychologiques, des calculs politiques et diplomatiques, et voici le résultat : « Les relations qui nous sont parvenues sont autant de pièges qui nous guettent et nous sommes les pauvres niais qui nous y précipitons » (p. 73).

Tout n'est pas à dédaigner dans le livre de M. Krauss et ce qui ne sert pas à sa thèse est fort utile. Les observations sur le rôle et l'activité temporelle de Rabbi (p. 31) sont judicieuses: ce qu'il dit des rapports de certains rabbins avec les rois de Perse (p. 95) mérite considération. Les renseignements sur l'« économie rurale » du patriarche (p. 19 et s.) sont bien groupés et d'un intérêt réel. Parmi les autres digressions, relevons celle où il réunit les données midraschiques sur la richesse de Coré et de Moïse et sur les pierres précieuses (p. 14). Quand M. K. se borne à recueillir de l'« archéologie », nous le suivons volontiers. Mais dès qu'il construit de l'histoire, nous nous méfions, qu'il s'agisse de la chronologie talmudique (p. 142 et s.) ou d'une guerre des Juifs sous Antonin le Pieux (p. 108 et s.).

Dans le détail on pourrait faire bien des remarques. P. 20, חברי אבות ne peut pas signifier « fermiers du patriarche » (et c'est dommage, car nous aurions un équivalent hébreu du nom donné par les Romains au nassi) : p. 26, n. 2, les ככוררות et les סיפות sont des *figues* ; p. 49, lire *raison d'Etat* pour *raison d'être* : p. 52, נתפרדה החבילה ne peut pas signifier « la conspiration est dénouée » ; p. 66, la légende sur la naissance de Rabbi nous paraît trop récente — de l'époque byzantine — pour fournir des matériaux d'histoire ; p. 100, il n'est pas prouvé que Bar-Kochba soit le « Simon » des monnaies.

Jahresbericht des Jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Geschichte der Juden in Schlesien. Heft v : Vom Beginn der habsburgischen Herrschaft bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, vom M. Brann. Breslau, impr. Schatzky, 1910 ; in-8° de p. 151-201 + LXXII-LXXXII + 15 p., 1 grav.

La gravure est une reproduction du frontispice du Pentateuque imprimé à Oels (Silésie) en 1530.

Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1907-1908 (5668), erstattet vom Curatorium. Mit einer wissenschaftlichen Beilage von

D. Hoffmann : Midrasch-Tannaïm zum Deuteronomium, II (avec titre hébreu : מדרש תנאים על ספר דברים). Berlin, imprimerie Itzkowski, 1909 ; in-8° de 264 + 40 p.

Voir plus haut, à מדרש תנאים.

Jahresbericht (32.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1908-1909. Vorangeht : Zur Einleitung in die Halacha, von M. Guttmann (Erstes Heft). Budapest (Presbourg, imprimerie Alkalay), 1909; in-8° de 49 + 46 p.

Dans ce travail, au titre singulier d' « Introduction à la Halacha », le savant auteur s'est efforcé de nous orienter sur la signification et l'étendue de ce que désigne le terme « halacha ». En général, les ouvrages isagogiques nous font connaître le cadre des monuments de l'antiquité et tout ce qui s'est formé autour d'eux au cours des âges. M. Guttmann, lui, ne nous donne pas ce qu'il nous a promis. Il nous renseigne sur la Halacha, il nous en montre le chemin ; il ne nous y introduit pas. Il a amassé des matériaux, mais quoiqu'il ne lui manque ni la conscience, ni la perspicacité, il ne les a pas cette fois suffisamment éclairés. Classer soigneusement des détails, ce n'est pas de la science. Le savant doit trouver des lois générales pour les faits particuliers que l'expérience a permis de constater. Et de même que le géomètre, pour calculer la surface d'une figure, trace des lignes qui disparaîtront ensuite, de même, l'édifice achevé, l'échafaudage doit être enlevé ; sans quoi on ne découvre pas la façade, ni l'ensemble.

Examinons maintenant quelques détails. Qu'est-ce que la Halacha ? D'après G., c'est toujours — dans le sens étroit aussi bien que dans le sens large du terme — la loi, la règle. C'est ce que nous ne saurions lui accorder. Halacha, et surtout le pluriel Halachot, signifie avant tout : thèse formulant une disposition légale. Exemples : כמה הלכות נאמרו למשה מסיני וכולן משוקעות במשנה (j. *Péa*, II, 4) ; ששים הלכות למדתי מיהודה בן פדוה בחרשת הקבר (*Yalkout*, *Eccl.*, 999). Autre exemple instructif : הילכות רגיליות ובלבד שלא יציע המשנה (j. *Ber.*, III, 4), des enseignements ordinaires qui ne doivent pas être réunis en une Mischna. Cf. p. 20, הלכות רוגליות, et note 5 ; כל מי שנאמרה הלכה בשמו (*Sanh.*, 90 *b*), passages parallèles : דבר שמועה (*Yeb.*, 97 *a* ; *Bech.*, 31 *b*). La Mischna se compose de Halachot, c.-à-d. de thèses. — דעירא בשם שמואל אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד (j. *Péa*, II, 6) : les Halachot sont les thèses halachiques, les Agadot sont les thèses agadiques, les Tossafot sont les thèses ajoutées, mais non reçues, le Talmud est l'enseignement des écoles (cf. *Revue*, LIX, 53, n. 3 ; d'après Bacher, *Agada der Tanaiten*, I², 483, Talmud égale Midrasch ;) *ibidem* : אם בא הלכה תחת ידיך ואין אתה יודע מה טיבה אל תפליגינה לדבר אחר. En aucune manière, le terme en question n'a la signification primitive de « règle valable », mais seulement celle de « disposition, thèse ». Ainsi, Yohanan b. Nouri est appelé קיפה של הלכות, « coffre d'enseignements » (Bacher, *op. cit.*, 366). — La définition précise du terme « Halacha » résulte de certaines distinctions et oppositions. Ainsi « Halacha » s'oppose à « Minhag » : הלכה דרשינן לה מרבים מנהג לא דרשינן אבל אוראי מורינן (*Eroub.*, 62 *b*) ; המנהג מבטל הלכה (j. *B. M.*, VII, 1). « Halacha » s'oppose à מעשה : ראה מעשה וזכור הלכה (*Pes.*, 66 *a* ; j. *Sanh.*, IX, *i. f.*) ; הלכה עדיפא מעשה רב (*B. B.*, 130 *b*). « Halacha » peut avoir aussi le sens d' « étude » : הלכתא בעיא צלותא ; passage parallèle : שמיעתא (*Meg.*, 28 *b* : *Eroub.*, 65 *a*) ; הלכות ושמועות משמו (*Tanh.*,

Ki tissa, 9). « Halacha » s'oppose à « Tora » et prend alors le sens de « Loi orale », comme dans ce dire d'Éléazar b. Jacob : שעונשין שלא כהלכה ועונשין שלא כתורה (j. *Hag.*, II, 2 ; G. traduit : « on peut prononcer une punition en dehors de la norme (?) et de la loi », p. 28) ; תני ר' ישמעאל בג' מקומות התורה עוקרת למקרא ובמקום אחד למדרש התורה אמרה בספר והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש וכו' (j. *Kidd.*, I, 59 *d*) ; הלכה עוקרת המקרא (*Sota*, 16 *b* : אסור לת"ח להורות הלכה בצבור עד שיהיו דברי תורה ערבין על שומעיהן (*Tanh.*, *Ki tissa*, 16).

P. 15, les mots שמורין הלכה מתוך משנתן (*Sota*, 22 *a*) sont traduits par G. : « qui tirent de la Mischna des décisions pratiques ». Le sens est clair : ceux qui décident d'après *leur* Mischna sont les destructeurs du monde. — P. 19, la phrase איזהו ת"ח הזקיה אמר כל ששנה תורה וכו' הלכות ועוד (éd. Krot. ועד) (j. *Moëd Kat.*, III, 7) ne peut guère s'expliquer comme le croit G. : celui qui enseigne des Halachot et en plus la Tora ; ce serait trop forcé. Peut-être le mot ועד, qui paraît être la meilleure leçon, est-il une abréviation du copiste pour תורה הלכות הגדות תוספות : les différents domaines de la science traditionnelle sont indiqués au lieu d'être énumérés ; c'est comme si on disait : des Halachot à la Tora. Il se peut aussi qu'il faille corriger ועד en הגדות : nous aurions alors les trois parties de la science de la tradition ; d'après R. Yosé, les Halachot seules suffiraient.

P. 26, הלכות עקורות ne signifie pas des « Halachot détachées, indépendantes » ; la notion de עקורות est éclairée par la phrase הלכה עוקרת המקרא (*Sota*, 16 *b*). A noter aussi : הלכה רווחת (*Yeb.*, 14 *b* ; *Houll.*, 57 *b* : הלכה רופפת (j. *Péa*, VII, 6). — P. 29, sur שונה הלכות, ajouter : לומד הלכות (*Lév. r.*, XIX, 2). — P. 45, ajouter : ויעשו הלכה קבע (j. *Ber.*, I, 6) ; נקבעה ההלכה j. *Hag.*, II, 3). — P. 46, sur הסכים ההלכה, v. *Pesikta*, éd. Buber, 9 *b* : שהיו מסכימין הלכה על פיהם ; נתעלמה הלכה (*Lév. r.*, 13) ; נתחדשה הלכה (*Midr. Samuel*, 22) ; חידש את ה' (*Cant. r.*, VI, 4). Un passage intéressant est celui du *Midrasch Schir ha-Schirim*, éd. Grünhut, VII, 14 : הדשים גם ישנים הדשים אלו הוויות ישנים אלו הלכות שנאמרו למשה מסיני.

Il serait facile d'augmenter les exemples. Mais ajouter ou compléter ou rectifier nous mènerait trop loin. On ne peut pas reprocher à ce travail d'être pauvre en matériaux, mais ceux-ci auraient dû être classés avec plus de rigueur et passés au crible. Nous avons l'impression que le savant auteur n'avait pas achevé de prendre ses notes et s'était mis à l'œuvre avec des fiches insuffisantes. Sans rabaisser la valeur de cet ouvrage et sans en déprécier les qualités, nous attendons de l'auteur des recherches plus approfondies et plus précises. Son œuvre antérieure autorise ces espoirs. — *J. Wellesz.*

Jahresbericht (33.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1909-1910. Vorangeht : Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens, von W. Bacher. Budapest (Presbourg, impr. Alkalay), 1910 ; in 8° de 100 + 56 (avec titre hébreu : שירי תימן) + 60 p.

Voir plus haut, à Bacher.

Jakob (M.). Der Talmudquell. Ausgewählte Sagen und Erzählungen aus dem agadistischen Talmud. Für Schule und Haus. Vienne, chez l'auteur, 1909 ; in-8° de XVI + 494 p.

Traductions paraphrasées d'agadot. Populaire.

Jampel (S.). Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionswissen-

schaft. Eine gemeinverständliche Schilderung der Kämpfe auf dem Gebiete der modernen Bibelwissenschaft. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1909 ; in-8° de 52 p. M. 0,80 (Tirage à part de la *M. G. W. J.*).

Jawitz (W.). Leben und Treiben des Volkes Israel in vorsalomonischer Zeit. Auszug aus dem hebräischen Geschichtswerke Toldoth Israel. Berlin, chez l'auteur, 1909; in-8° de 11+38 p. M. 1.

Travail d'une lecture agréable, mais sans critique.

Jehuda Ha-Levi. Das Buch Kusari nach dem hebräischen Texte des Rabbi Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben, übersetzt und mit einem Commentar sowie mit einer allgemeinen Einleitung versehen von D. Cassel. 3. Auflage. Anastatischer Neudruck. Berlin, Lamm, 1909 ; in-8° de IV+444 p. M. 9 (Lamm's Bibliotheca Judaica. Sammlung von Neudrucken aus dem Gebiete der jüdischen Geschichte und Literatur. Nr. 8).

Jensen (P.). Moses. Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider die Theologen, ein Appel auch an die Laien. Zweite, wesentlich vermehrte Auflage. Francfort-s.-M., Neuer Frankfurter Verlag, 1909 ; in-8° de 64 p. M. 1,20. — Dritte, abermals bereicherte Auflage, 1910.

Jessel (E. E.). The unknown history of the Jews, discovered from the ancient records and monuments of Egypt and Babylon. Londres, Watts, 1909 ; in-8° de 170 p. 3 s. 6 d.

Joice (G. C.). The inspiration of prophecy. An essay in the psychology of revelation. Londres, Frowde, 1910 ; in-8° de V+195 p. 3 s. 6 d.

Jordan (W. G.). Biblical criticism and modern thought ; or the place of the Old Testament documents in the life of to-day. Edimbourg, Clark, 1909 ; in-8° de XI+322 p. 7 s. 6 d.

Joüon (P.). Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. Paris, Beauchesne, 1909 ; in-8° de VIII + 335 p. 5 fr.

Voir le compte rendu de M. Mayer Lambert, *Revue*, LVIII, 154-156.

Joüon (P.). I. Études de philologie sémitique. — II. Notes de lexicographie hébraïque. — III. Notes de critique textuelle (A. T.). Beyrouth, Université Saint-Joseph, 1910 ; in-4° de 134 pages (Tirage à part des *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph*).

Voir le compte rendu de M. Lambert, *Revue*, LXIII, 305-312.

Jüdische Fragen. Sammlung von wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Seminar des Vereins zionistischer Hochschüler Theodor Herzl in Wien. Buchschmuck von O. Rosenfeld. Vienne, R. Löwit, 1909 ; in-8° de VIII + 147 p. M. 2.

Contient entre autres travaux de courtes études sur J. Berschadski, par E. Tisch, et sur M. Lazarus, par J. Meisl.

Jugie (M.). Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe. Paris, Beauchesne, 1909 ; in-8° de 140 p. 1 fr. 50 (Études de théologie orientale, I).

Réimpression de quatre articles des *Echos d'Orient* (catholique).

Kahn (A.). Jüdische Dorfgeschichten. Berlin, Poppelauer, 1910; in-8° de 172 pages.

Scènes de la vie juive sous forme de nouvelles.

Kalman (O.). Job könyve a középkor magyarazataban I rész (900-1200). Dissertation. Budapest, 1909.

Le livre de Job dans l'exégèse du moyen âge.

Kandziora (M.). Das gereimte Bruchstück des Buches der Könige und die entsprechende Prosa Dissertation. Greifswald, 1910; in-8° de 153 pages.

Kann (J. H.). Erez Israel, das jüdische Land. Cologne, Jüdischer Verlag, 1909; in-8° de VIII + 185 p., ill. M. 5.

Sioniste.

Kann (J. H.). Erets Israël ou le pays juif. Bruxelles, Falk, 1910; in-8° de 149 p., 2 cartes, ill.

Traduction du précédent.

Kanter (F.). עלת שבת. Homiletische Essays über zeitgemässe Fragen zu allen Wochenabschnitten des Jahres. Francfort-sur-M., J. Kauffmann, 1910; in-8° de 256 p.

Karge (P.). Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. Munster, Aschendorff, 1910; in-8° de 93 p. M. 1 (Biblische Zeitfragen, III, 8-9).

Karge (P.). Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament. Erste Hälfte, 1. Teil : Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes. 2. Teil : Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken. Munster, Aschendorff, 1910; in-8° de XX + 454 p. M. 12 (Alttestamentliche Abhandlungen, herausg. v. J. Nikel, II, 1-4).

Une partie ou un résumé de cet ouvrage avait paru en 1909 comme dissertation de Breslau (71 p.).

Karpeles (G.). Geschichte der jüdischen Literatur. 2. Auflage. Berlin, Poppelauer, 1909; 2 vol. in-8° de VII + 492 et V + 496 p. M. 12,50.

Karsten (T. E.). Die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob aus der Handschrift des Staatsarchivs zu Königsberg herausgegeben. Berlin, Weidmann, 1910; in-8° de XLVII + 279 p, 2 pl. M. 11,60 (Deutsche Texte des Mittelalters. XXI. Band. Dichtungen des deutschen Ordens, IV).

Katz (A.). Jossele. Leipzig, G. Engel, 1910; in-8° de 190 p.

Nouvelle.

Kaufmann (D.). Gesammelte Schriften. Zweiter Band. Herausgegeben von M. Brann. Francfort-s.-M, J. Kauffmann, 1910; in-8° de X + 434 p.

Nous avons analysé le premier volume de cette édition, qui est vraiment la bienvenue, des œuvres de D. Kaufmann dans la *Revue*, LIX, 297-9. Ce second volume contient, rangées d'après l'ordre historique des sujets, les études les plus brillantes du regretté savant de Budapest. D'abord les deux travaux très littéraires sur la théologie de Bachia et sur Juda Halévi, celui-ci enrichi

d'additions trouvées dans l'exemplaire de l'auteur, et l'étude très mûrie sur l'influence du *Guide* de Maïmonide (cf. *Revue*, XXXIX, 155-159; sur le ms. de la traduction espagnole de Pierre de Tolède, voir maintenant M. Schiff, *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, fascicule 153 de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques et philologiques, Paris, 1905). Viennent ensuite : l'article si perpicace sur un mouvement messianique en 1096, les comptes rendus nourris des tomes I et II de la *Geschichte des Erziehungswesens* de Güdemann, deux notices sur l'épitaphe d'Isaac b. Schéschet à Alger, la série d'articles sur l'histoire de la famille Pisa, deux articles sur les martyrs d'Ancône et les représailles des Juifs levantins (les uns et les autres ont paru d'abord en traduction française dans cette Revue), enfin les deux travaux sur Isaac Schulhof, auteur d'une *meguilla* sur la prise d'Ofen par les Turcs en 1686 (détaché — pourquoi ? — du livre sur la prise d'Ofen, ce qui fait que les annexes annoncées manquent) et sur Barthold Dowe Burmania, ambassadeur des Pays-Bas en Autriche, qui défendit généreusement les Juifs de Bohême et de Moravie, menacés d'expulsion (1745-6). La seconde partie du volume contient des sermons et discours. La préface de l'éditeur oriente le lecteur. M. Br. présente ce volume aux savants, mais nous espérons bien que le grand public ne le lira pas moins.

Kautzsch (E.). Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Budde, Guthe, Hölscher, Holzinger, Kamphausen, Kittel, Löhr, Marti, Rothstein und Steuernagel übersetzt und herausgegeben. Dritte, völlig neu bearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Band I, II. Tubingue, Mohr, 1908-1910 ; gr. in-8° de VIII + 952 et VIII + 629 p. M. 20.

Kautzsch (E.). Voir Gesenius.

Keeble (S. E.). The social teaching of the Bible. Londres, Culley, 1909 ; in-8° de 296 p. 2 s.

Keller (L.). Bibel, Winkelmass und Zirkel. Studien zur Symbolik der Humanitätslehre. Iéna, E. Diederichs, 1910 ; in-8° de 58 p., ill. M. 0.75.

Kennedy (A. R. S.). Leviticus and Numbers. Introduction, Revised Version with notes, index and map. Londres, Jack, 1910 ; in-12° de 396 p. 2 s. 6 d. (The Century Bible).

Kennet (R. H.). The composition of the book of Isaiah in the light of history and archaeology. Londres, Frowde, 1910 ; in-8° de VII + 94 p. 3 s.

Kennett (R. H.). The church's gain from modern thought as shown in Old Testament study. Londres, Longmans, 1910. 6 d.

Kennett (R. H.), Adam and Gwatkin (H. M.). Early ideals of righteousness, Hebrew, Greek and Roman. Edimbourg, Clark, 1910 ; in-8° de III + 85 p. 3 s.

Kent (Ch. F.). The heroes and crises of early Hebrew history from the creation to the death of Moses. Londres, Hodder, 1909 ; in-8° de 268 p. 5 s.

Kent (Ch. F.). The founders and rulers of united Israel, from the death of Moses to the division of the Hebrew kingdom. Londres, Hodder, 1909 ; in-8° de 248 p. 5 s.

Kent (Ch. F.). The kings and prophets of Israel and Judah from the division of the kingdom to the Babylonian exile. Londres, Hodder, 1909 ; in-8° de 340 p. 5 s.

Kent (Ch. F.). The sermons, epistles and apocalypses of Israels prophets, from the beginning of the Assyrian period to the end of the Maccabean struggle. Londres, Hodder, 1910; in-8° de xxv + 516 p. 12 s.

Kirchner (A.). Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht. Ein Beitrag zur Apologie des biblischen Gottesbegriffes. Munster, Aschendorff, 1910 ; in-8° de iv + 76 p. M. 2 (Alttestamentliche Abhandlungen, III, 1).

Kirsten (R.). Wie ist die ausführliche Behandlung des Alten Testaments im christlichen Religionsunterricht zu rechtfertigen ? Programm. Annaberg i. E., 1910 ; in-4° de 58 p.

Kisch (H. J.). The religion of the civilised world and Judaism. Londres, Longmans, 1910 ; in-8° de 68 p.

Kittel (R.). Geschichte des Volkes Israel. Bd. II. Das Volk in Kanaan. Quellenkunde und Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage. Gotha, F. A. Perthes, 1909 ; in-8° de xvi + 589 p. M. 12 (Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. 3. Abteilung).

Kittel (R.). Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen mit Berücksichtigung des Religionsunterrichts dargestellt. Leipzig, Quelle et Meyer, 1910 ; in-8° de viii-224 p., ill. M. 3.

Kittel (R.). The scientific study of the Old Testament, translated by J. C. Hughes. Londres, Williams, 1910 ; in-8° de xvi + 301 p. 5 s.

Traduction du précédent.

Klaar (A.). Uriel Acosta. Leben und Bekenntniss eines Freidenkers vor 300 Jahren. Berlin, Reimer, 1909 ; in-8° de 169 p. M. 2,50.

Introduction sur l'importance d'U. Acosta, son caractère et ses théories éthiques (?), suivie de l'*Exemplar*, traduction allemande et original latin.

Klameth (G.). Vom Ausbau des zweiten Tempels bis zum Mauerbau Nehemias (515 bis ca. 441 v. Chr.). Programm des Staatsgymnasiums. Mährisch-Ostrau, 1909-1910 ; in-8° de 16 p.

[Klauber.] La Bible illustrée de Klauber. Scènes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament en cent tableaux artistiques, chefs-d'œuvre du xiiie siècle, dessins de A. Stockmann, gravés par Klauber frères. Reproduction authentique, avec texte de la Bible curieusement disposé en haut et en bas de la gravure, avec l'indication numérique des chapitres et versets correspondants de la Bible. Saint-Pé d'Ardet, S. Mondon (Bordeaux, phototypie Chambon), [1909]; 100 planches in-4° de 24 × 32 cm.

Johann Adolf Stockmann travaillait à Augsbourg vers 1750. Joseph (1710-1768) et Johann (1711-1774) Klauber, surnommés « catholici », publièrent

leurs scènes bibliques en 1757. Au lieu de XIIIe, il faut donc lire, dans le titre, XVIIIe siècle.

KLEIN (G.). Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda-Literatur. Berlin, G. Reimer, 1909; in-8° de XI + 273 p.

Le dessein de l'auteur est clair : reconstituer la littérature des missionnaires juifs aux environs de l'ère chrétienne et retrouver les tendances et comme l'idée centrale de ce mouvement de propagande. Mais le chemin qu'il cherche à se frayer est plein de détours et de retours en arrière, si bien qu'on se perd souvent en cours de route. Voici à peu près la suite des idées. Dans l'ancien Israël la religion est représentée par les prêtres, qui veillent sur le culte des sacrifices, et par les prophètes, qui prêchent la connaissance de Dieu. A côté d'eux agissent les « sages », qui cultivent la science et la poésie didactique. Après l'extinction de la prophétie, le Code sacerdotal réunit la loi, la sagesse et la doctrine des prophètes. Cependant une opposition se manifeste: la « Hochma » ne peut détrôner la Tora, mais elle prend vis-à-vis d'elle la place de la prophétie. Elle donne naissance à l'Agada universaliste, qui, par son allégorisme, cherche à gagner les païens au monothéisme éthique du judaïsme. Son idéal, l'imitation de Dieu, devient, dans les cercles ésotériques, le mystère du « Schem ha-meforasch », indiqué par la formule « Ani ve-hou ». C'est l'enseignement de Jésus (d'après saint Jean) et c'est la raison de sa condamnation : il s'était comparé à Dieu. Donc, le programme de propagande juive était de faire connaître les voies de Dieu : justice et amour, ce qui n'est autre chose que la notion de « Dérech éreç », développée dans le « Tanna de-bè Eliahou », dans Philon aussi bien que dans Josèphe, dans le traité « Dérech éreç rabba », dans les « Orhot Hayyim » ou Testament de R. Eliézer. Le psaume XXXIV servait de texte aux missionnaires. Le Pseudo-Phocylide est le plus ancien catéchisme à l'usage des païens. Enfin, l'auteur en vient à la «Didachè », qui a été le point de départ de ses recherches. Il s'efforce d'en dégager les éléments juifs, qu'il trouve naturellement dans la doctrine des voies et qu'il retrouve parallèlement dans les « Pirkê de-Rabbi Eliézer ». Il était temps qu'il s'arrête.

Les théories de M. Kl. sont encore plus difficiles à apprécier qu'à suivre dans leur enchaînement. Elles séduisent parfois dans leurs brillantes généralisations, mais dès qu'on les serre de près et qu'on les confronte avec les textes, le mirage s'évanouit et les vérités démontrées ou acceptables sont entraînées par les hypothèses vers le néant. Laissons de côté la construction initiale d'histoire religieuse, qui est moins affaire de science que de théologie « libérale ». Quand il en arrive à la thèse proprement dite, M. Kl. ne la soutient qu'au prix d'inductions d'un vague insaisissable ou de références à des ouvrages choisis et datés arbitrairement. On ne lui concédera pas l'ancienneté du « Tanna de-bè Eliahou », moins encore celle des « Pirkê de-Rabbi Eliézer », ni surtout celle des « Orhot Hayyim », quand même il détruirait l'attribution de Zunz à Eliézer de Mayence (XIe siècle) et découvrirait le système traditionnel d'Eliézer b. Hyrcanos. La chronologie de la littérature rabbinique est assez assurée pour qu'on n'en puisse pas jouer comme avec la Bible. Encore si ces Midraschim postérieurs offraient des textes probants ! Mais M. Kl. se contente de bien peu ; il se jette sur tous les chapitres qui contiennent des énumérations de vertus ou de vices et il tire à lui toutes les pages qui contiennent le mot « chemin ». Tout cela pour lui, et d'autres choses encore, est du « Derech éreç ». Quant à sa théorie du « Schem ha-meforasch » et à son explication de « Ani ve-hou », est-il utile de les discuter ? Il s'en faut de peu que, par ces excentricités, M. Kl. ait compromis ce

qu'il y a de vrai ou de vraisemblable dans sa thèse : l'existence et la persistance d'idées et de formules générales dans la littérature catéchétique juive, tant en Palestine que dans la dispersion, et qui ont passé au christianisme.

On le voit — et ce serait assez pour valoir des lecteurs à cet ouvrage — dans les dernières pages, où l'auteur commente la doctrine des Apôtres, noyau de la « Didachè », à l'aide de textes talmudiques et midraschiques. Tous les textes qu'il cite ne sont pas probants, mais l'idée générale est juste et beaucoup d'exemples aussi. M. Kl. nous paraît avoir été moins heureux dans son explication des prières de la Didachè, qu'il rattache trop artificiellement à des prières juives ; semblablement, lorsque, dans un appendice, il essaie de reconstituer la forme originale du *Pater*, il perd de vue que cette prière est une oraison individuelle, non une « beracha » liturgique, et c'est donc mal à propos qu'il lui applique les règles de la « beracha ». Ici, comme dans le reste, M. Kl. se perd tantôt dans les analogies générales et tantôt s'embarrasse dans les disparates particuliers.

Nous ne pouvons pas nous engager dans une discussion de détail, ni relever les citations négligentes (voir p. ex. p. 49, n. 2). Ce livre demande à être lu les yeux mi-clos.

KLEIN (S.). Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. Leipzig, R. Haupt, 1909; in-8° de VIII + 112 p., 1 carte.

Voici un travail excellent et qui classe tout de suite son auteur. C'est une dissertation de doctorat, ainsi présentée à l'Université de Heidelberg : *Die Barajta der vierundzwanzig Priesterabteilungen, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galilæas* (Kirchhain, 1909). Le sous-titre indique le but de l'ouvrage, le titre en indique l'objet. — Rapoport a reconnu que la *kina* de Kalir איכה ישבה חבצלת השרון contient une liste des localités habitées par les 24 sections de prêtres. Zunz a retrouvé la liste dans une *keroba* du même pour le 9 ab, זכור איכה, et il a signalé l'existence d'un commentaire d'Eliézer b. Natan (XIIe s.), publié ensuite par Schorr. Le païtan et son commentateur ont utilisé une ancienne source, dont un fragment s'est conservé dans le Yerouschalmi (*Taanit*, 68 *d*) et que Zunz a dénommée « la baraïta des 24 sections sacerdotales ». M. Kl. s'est proposé de dégager et d'identifier les noms géographiques de ce texte. Il publie en appendice la première pièce de Kalir, la seconde par extraits (pourquoi pas *in extenso* ?) et le commentaire d'Éliézer b. Natan, pour lequel il a eu à sa disposition deux manuscrits. Il nous semble que sa discussion aurait gagné à être conduite autrement. Puisqu'il voulait reconstituer la baraïta, il devait d'abord expliquer, sinon traduire, les deux compositions de Kalir, en s'aidant du commentaire, dégager la source commune, établir le texte de celle-ci en ce qui touche les noms propres et, sur cette base, examiner les données géographiques pour conclure par les résultats historiques. Ainsi la justesse de la thèse apparaîtrait mieux. Mais ce n'est qu'une question de méthode : si l'on se donne la peine de suivre l'auteur, on sera tout aussi convaincu.

Le gros de l'étude est consacré à l'identification des localités, sur lesquelles l'auteur réunit, avec autant de perspicacité que d'érudition, les données éparses dans la littérature rabbinique, non sans les confronter avec la littérature chrétienne et l'épigraphie ; il parvient même à dater une inscription grecque de Tibériade d'après un texte du Yerouschalmi (p. 61). Beaucoup de ses identifications sont toutes neuves : il retrouve מימלא dans Chirbet Mamelia ou Mimla, עיתהלו (היתלו) dans Aïteroun, עילבון dans Aïlboun, עוזיאל dans Louizie. Jolie est l'équation בית ארח = חמת אריח, précieuse l'identification de שיחין avec Asochis. L'auteur réussit à reconstituer des noms géogra-

phiques corrompus dans la source ou disparus (כפר נמרה, etc.). Le résultat est remarquable : sur 24 noms, généralement difficiles, 20 sont reconnus.

Chaque localité identifiée est l'objet d'une étude topographique, géographique, voire, s'il y a lieu, historique. La notice sur Sepphoris, suivie d'une liste des rabbins de cette ville, est toute une monographie resserrée en vingt pages ; on pourra en rapprocher l'étude, faite à un autre point de vue, de M. Büchler (voir plus haut, à ce nom). Tibériade ne figure pas dans notre liste, mais tout près de là était situé חמת אריח, résidence de la section de מעזרה, ce qui explique que ce dernier nom est donné à Tibériade dans les anciens ouvrages massorétiques ; cette explication fait tomber toutes les autres. Safed, qui n'est cité qu'une fois dans le Talmud, se retrouve ici. On y retrouve aussi des localités connues grâce à Josèphe ou aux Évangiles : Jotapata, Cana, Magdala, pour laquelle l'auteur confirme les ingénieuses inductions de Graetz. Mais le clou, à cet égard, est Nazareth, oui Nazareth. La ville natale de Jésus n'est mentionnée nulle part dans la littérature talmudique. La mention qui en est faite par Kalir était connue, mais on hochait la tête : un païtan du IXe ou Xe siècle... Il faudra se rendre à l'évidence : la source est du IIe ou IIIe siècle et le contexte garantit l'authenticité du nom. Nous ferons remarquer, à ce propos, que le ζ dans ce nom correspond à un צ de l'hébreu (נצרת, comp. נוצרי) : l'orthographe grecque aurait-elle subi l'influence de *nazir*?

Quelques-unes de ces localités (Sepphoris, Safed, etc.) nous transportent immédiatement en Galilée; l'examen prouve que *toutes* les localités de la liste y sont situées. Or, il est impossible qu'à l'époque du Temple les prêtres demeurassent dans cette partie de la Palestine, si loin du Temple. C'est après 70, après 135 même, qu'ils se sont établis en Galilée, où ils continuèrent à former de véritables communautés, cantonnées de préférence dans certaines localités (Sepphoris, Mimla, Maon, Aïthalu, Kaboul, Schihin, Magdala) ; quelques passages du Talmud et du Midrasch le donnent clairement à entendre. Ces communautés disparurent sans doute au IVe siècle. Notre liste nous reporte ainsi à une époque postérieure à la destruction du Temple ; M. Kl. croit qu'elle peut provenir d'un registre généalogique tenu par les prêtres.

Nous avons bien peu d'observations à présenter. L'auteur accepte trop complaisamment l'explication de מסרבים donnée par Hoffmann et l'application de ce nom aux Maccabées (p. 12). Pour חבר עיר, nous préférons l'explication de Hoffmann, qui est d'ailleurs généralement admise (« conseil municipal »), à la sienne (« communauté », p. 35, n. 9). Sur le Tekoa du Nord (p. 24), voir aussi D. Kimhi au commencement du commentaire d'Amos. Que M. K. se méfie des explications de noms propres (צעירה = ציירה, p. 49; עילבו = עין לבן, p. 51, n. 4; חוצפת = חספא, חצפא, p. 69).

L'ouvrage est dédié à M. Berliner, dont il rappelle, au moins par le titre, les *Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens*. Mais en réalité, M. Kl. est l'élève du regretté Hirsch Hildesheimer, dont les *Beiträge zur Geographie Palästinas* lui ont visiblement servi de modèle : c'est le même champ d'application, la même méthode d'argumentation, la même sagacité et la même sûreté de vues. Pour l'importance des résultats obtenus, le disciple a même dépassé le maître. H. Hildesheimer, détourné par d'autres occupations, n'a rien donné de plus dans cette discipline. Puisse M. Klein poursuivre ses travaux avec la même méthode, le même esprit critique et il fera de belles découvertes dans un domaine qui n'a été exploré jusqu'ici que superficiellement.

Knabenbauer (J.). Commentarius in Proverbia. Cum appendice : De arte rythmica Hebræorum auctore F. Zorell. Paris, Lethielleux, 1910;

in-8° de 270 p. 5 fr. (Cursus Scripturae sacrae auctoribus R. Cornély, Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Iesu presbyteris. Commentariorum in Vet. Test. Pars II : In Libros didacticos. III : Liber Proverbiorum).

L'auteur de l'appendice (p. 247-270) s'efforce de prouver que les Hébreux avaient une poésie « rythmique », dépendant de l'accent des mots, différents mètres (du dimètre au décamètre) pouvant entrer dans la composition d'un même morceau.

Knecht (F. J.). A practical commentary on Holy Scripture for the use of those who teach Bible history. Translated and adapted from the 16th. German edition. Preface by M. F. Glancey. Third English edition revised. Fribourg, Herder, 1909 ; in-8° de xxxii + 840 p., ill. M. 12,60.

Knight (W.). The golden wisdom of the Apocrypha, with explanatory preface and an appendix containing some of proverbial wisdom of the Talmud. Londres, 1910; in-8° de 68 p. 2 s.

Kober (R.). Der Prophet Jesaia erklärt. Constance, Christlicher Buchverlag, 1910 ; in-8° de 154 p. M. 1,60 (Praktische Bibelerklärungen, herausg. von P. Fabianka).

Koezle (L. F. G.). Ehe und Kindererziehung nach der Heiligen Schrift. Chemnitz, Koezle, 1910. M. 1,50.

Kohler (K.). Wer waren die Zeloten oder Kannaim ? Cincinnati, 1909 ; in-8° de 14 p. (Tirage à part de la *Festschrift Harkavy*).

Kohler (K.). Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage. Leipzig, G. Fock, 1910 ; in-8° de viii + 383 p. (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums. Bd. 4).

Un livre très scientifique et très littéraire à la fois, fortement pensé et élégamment écrit, un livre qui pèche par des détails, mais qui dans l'ensemble inspire confiance, qui est solidement documenté sans s'embarrasser dans les textes, qui est neuf sans originalité et riche sans confusion ; un livre dont l'esprit et les tendances peuvent déplaire, mais qui est franc et sait où il va, dont la conception est discutable, mais dont la composition est sûre, où l'on peut reprendre la prédominance de telle partie ou l'effacement de telle autre, mais où chaque chose est à la place où on a voulu la mettre, dont le style enfin est soutenu, coloré, vivant, — bref un livre qu'on peut critiquer, mais qu'il faut admirer, c'est celui-ci.

Après avoir défini la théologie, puis le judaïsme, M. K. propose une nouvelle classification des articles de foi, qu'il formule ainsi lui-même avant de les développer dans le reste de l'ouvrage. I. Dieu ; 1° la conscience de Dieu et la révélation de Dieu : son essence intellectuelle-morale, son unité, sa sainteté et sa perfection ; 2° ses rapports avec le monde — création et providence — et avec l'humanité — justice, amour et grâce. II. L'homme : 1° ressemblance ou filiation divine de l'homme ; sa liberté morale, ses aspirations vers Dieu ; péché et pénitence ; prière et adoration ; immortalité ; 2° la société humaine dans ses membres et dans son ensemble ; l'esprit de Dieu dans l'histoire. III. Israël et le règne de Dieu ; 1° la mission sacerdotale d'Israël et son martyre ; son espé-

rance messianique ; 2° le règne de Dieu ; les peuples, les classes et les religions dans le plan du salut divin. Ajoutons que le dernier chapitre est consacré à la synagogue et à ses institutions. — Aucun élément de ce système n'est nouveau : la nouveauté réside dans leur classement et surtout dans l'importance relative de quelques-uns d'entre eux. M. K. est un théologien libéral et il ne s'en cache pas ; aussi appuie-t-il beaucoup sur la mission spirituelle d'Israël et peu sur le contenu positif de la révélation ; l'immortalité y trouve encore son compte, mais la résurrection est tout simplement éliminée et le messianisme à peu près transformé. C'est une théologie du judaïsme réformé, ce n'est pas une théologie du judaïsme. Mais M. K. croit que le judaïsme libéral est dans la suite de l'histoire et que sa théologie est la résultante logique d'une évolution. Il suit chaque idée depuis les origines jusqu'à nos jours. Il consulte la Bible — à la lumière de la critique moderne — la littérature rabbinique, la liturgie (ceci est excellent), les théologiens du moyen âge et les réformateurs du XIXe siècle. C'est une bonne méthode, et la seule qui soit scientifique, de dégager la théologie de l'histoire ; mais pourquoi, dans une théologie systématique, faire l'histoire des idées qui ont disparu de la conscience religieuse moderne ? que nous importe la polémique contre le paganisme polythéiste ? que signifient pour nous Satan et les mauvais esprits ? Il ne faut pas confondre l'histoire de la théologie avec la théologie historique.

Quoique l'ouvrage soit d'une excellente tenue scientifique, on pourrait reprendre maint détail d'histoire. Mais un historien aussi personnel que M. K. ne peut pas être d'accord avec tout le monde et nul ne s'étonnera qu'il ait repris telle de ses idées favorites, sur les Esséniens, par exemple. Son livre est peut-être un des meilleurs et en tout cas un des plus beaux qui aient paru dans ces derniers temps.

Königs (E.). Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament. Mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen, sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister. Leipzig, Dietrich, 1900 ; in-8° de x + 665 p. M. 11.

M. K., ayant touché à toutes les questions de grammaire, lexicographie, histoire, théologie biblique, devait être tenté de résumer ses opinions dans l'ordre alphabétique des mots hébreux. De là ce Dictionnaire. Mais comme un dictionnaire ne se fait pas aussi facilement — toutes proportions gardées — qu'une brochure de vulgarisation, les travailleurs, auxquels ce dictionnaire est destiné, seront choqués constamment par les inégalités et les négligences de l'exécution. Pourquoi l'auteur a-t-il fait entrer dans son travail les termes massorétiques plutôt que ceux d'autres monuments de l'exégèse juive ancienne ? Pourquoi, s'il a dépouillé les papyrus d'Assouan pour la partie araméenne, n'a-t-il pas dépouillé Sira pour la partie hébraïque ? Pourquoi, s'il cite si rarement les opinions d'autres auteurs (sauf le Dictionnaire de Gesenius, qu'il poursuit comme un concurrent), s'amuse-t-il à discuter assez longuement des théories fantaisistes, comme celle du *Am ha-Areç* de Sulzberger (*s. v.* עם) ? Pourquoi séparer les deux דרור et réunir les deux מדבר ? Pourquoi introduire un verbe כור d'après la Septante sur Psaumes, XXII, 17, et omettre tant de vocables restitués plus ou moins légitimement par la critique ? Pourquoi les formes anormales d'un verbe ne sont-elle pas enregistrées et pourquoi n'y a-t-il pas une seule référence pour אזרב ? Nous laissons de côté les théories connues de M. K., qui devaient naturellement passer ici : son explication de certains *hif'il*, ses interprétations sémantiques, souvent contestables, ses étymologies de noms propres ou même de noms

communs (תְּאֹנָה dérivé de אנה, etc.). A moins que l'auteur ne puisse le perfectionner et en faire un véritable instrument de travail, ce Dictionnaire ne servira guère que de répertoire des idées de l'auteur. S'agissant de M. König, c'est beaucoup.

König (E.). Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1910 ; in-8° de 94 p. M. 1 60.

Critique des théories récentes (des panbabylonistes et autres) sur le prophétisme.

Kortleiner (F. X.). De Hebraeorum ante exsilium Babylonicum monotheismo. Innsbruck, Wagner, 1910 ; in-8° de xxvii + 191 p. M. 5.

Kotelmann (L.). Die Ophtalmologie bei den alten Hebräern, aus den alt- und neutestamentlichen Schriften unter Berücksichtigung des Talmuds dargestellt. Hambourg et Leipzig, L. Voss, 1910 ; in-8° de viii + 436 p. M. 15.

Beaucoup de matériaux, mis en œuvre sans critique. Voir *Monatsschrift*, LV, 364-5.

Krarup (A. Chr.). Auswahl pseudo-Davidischer Psalmen. Arabisch und Deutsch. Copenhague, G. E. C. Gad, 1909 ; in-8° de 30 + 29 p.

Krauss (S.). The Mishna treatise Sanhedrin, edited with an introduction, notes and glossary. Leyde, Brill, 1909 ; in-8° de xiii + 61 p. (Semitic study Series, edited by R. Gottheil and M. Jastrow, N° XI).

Cette édition du traité *Sanhedrin*, destinée aux étudiants, comprend une introduction, le texte de la Mischna avec variantes, des notes explicatives à la suite du texte et un vocabulaire, où les mots sont traduits en anglais et en allemand.

L'introduction commence par une analyse du traité, qui aurait dû être complétée par quelques indications sur sa composition et les sutures rédactionnelles. Du même coup on aurait expliqué l'ordre des deux derniers chapitres dans le Babli et dans le Yerouschalmi : après que le traité de *Maccot* eut été constitué à part, on rejeta à la fin de *Sanhedrin* le chapitre dit *Hélek*. — « Même sous sa forme actuelle, dit M. K., il est évident que le traité était primitivement une sorte de manuel du juge. » Le contraire nous paraît évident : à part peut-être quelques parties (interrogatoire des témoins, etc.), le traité nous transporte en pleine théorie, à une époque où le droit pénal n'était pas appliqué par les Juifs. M. K. le note lui-même pour quelques détails (voir sur viii, 1 et 4), mais cela est vrai de l'ensemble. On n'en admirera pas moins l'esprit de justice qui anime les rabbins, dégagé de toute contingence. C'est là qu'est l'importance de ce traité, et non en ce qu'il nous renseigne sur le Sanhedrin, la suprême autorité du judaïsme, le tribunal qui condamna Jésus (p. vii) : on n'en peut rien tirer de certain pour le Sanhedrin d'avant 70 et c'est tout juste si M. K. trouve à citer Jésus une fois, en quatre mots et probablement hors de propos (sur xi, 3). Sur les rapports du Sanhedrin des sources rabbiniques avec celui de Josèphe et des Évangiles, il se borne à constater l'obscurité de la question et à renvoyer à Schürer et autres (v aussi Aptowitzer dans *Hakedem*, II, 112). Dans la bibliographie, il aurait fallu ajouter le travail critique de I. M. Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud* (Paris, 1876) et la traduction annotée de D. Hoffmann

(Berlin, 1898), et signaler au moins les monographies sur la législation et la procédure rabbiniques.

Le texte — non vocalisé — est basé sur l'édition princeps (Naples, 1492), dont M. K. a conservé, quoi qu'il en dise, de simples lapsus, alors que tous les autres textes ont la bonne leçon (p. 4, יהוא ; p. 7, שביצא : ce ne peut être un infinitif ; p. 11, בעקוצי ; p. 17, מישך ; p. 20, מכמנין ; p. 27, אף). M. K. a ajouté de son cru les signes de ponctuation modernes ; ils manquent parfois (p. ex. p. 7). Mais d'où vient la barre verticale par laquelle il marque une pause importante dans le corps d'une mischna ? L'apparat critique est bon ; le choix des variantes est, autant que nous pouvons voir, judicieux et assez complet.

Le commentaire, aussi, est généralement suffisant, bien que sobre. Les explications complémentaires tirées de la Tossefta et des deux Talmuds seront particulièrement appréciées. Le *midrasch* de I, 7 aurait dû être élucidé. L'explication de l'expression difficile יכה יוסי את יוסי (p. 45) ne satisfait pas. Dans VII, 6, M. K. croit que והמחבק est une glose de מגפף (p. 45) ; il faut plutôt mettre ce mot avant והמכבד, qui a le sens de « balayer » (ajouter dans le lexique). M. K. est plus heureux comme « archéologue » (explication de חצי גרן עגולה, p. 40) que comme historien (coexistence du *grand* Sanhedrin à Jabné et à Jérusalem, p. 52). Dans II, 3, לפייס pourrait signifier, non « calmer le peuple », mais, comme nous dirions, « apaiser les mânes du mort ». L'explication des mots מקיף שתי ידיו זו על גב זו (VI, 6) est un contre-sens : pendre par les deux mains rabattues l'une sur l'autre, c'est le contraire de mettre en croix. Dans VIII, 5, nous traduirions plutôt פזור et כנוס par « dissiper » et « amasser ». La remarque sur Balaam (p. 51) est presque une naïveté ; les personnages bibliques sont facilement traités par l'Agada comme des Israélites. Il n'est pas possible de faire venir, même avec un point d'interrogation, מטין (IV, 1) de מוט ; le *midrasch* sur לא תענה על ריב (IV, 2) n'indique pas nécessairement une prononciation « Rebbe » (?), et הדיוט, dans VII, 10, ne signifie pas « layman », mais, comme l'indique le lexique, « a private man ».

On ne voit pas bien à quelle fin et suivant quel plan le lexique a été fait. On y trouve des mots bibliques (חרש, sourd, etc.) et il y manque une foule de vocables et d'expressions propres à la langue de la Mischna, tels que כיון (III, 7), זרעית (IV, 5), פרק (VI, 3), דחף et קומה (VI, 4), מוטה et כיתל (VI, 6), שקע (VII, 2), הלה (VII, 10), אחז עינים (VII, 11), חבורת מצוה (VIII, 2), פצע (IX, 6), פלט (X, 4), etc. On reprendra volontiers certaines traductions : ארוסין est plus qu'une promesse de mariage, הפלגה signifie plutôt dispersion que séparation, עמד על המנין plutôt procéder au vote que décider par le vote ; — et certaines étymologies : אמד, estimer, de עמד על (l'orthographe עמד est un palestinianisme), הנאה, jouissance, de נֵאוֹת ; — et certaines vocalisations : חָנֵק (préféré à חֶנֶק), חִבְלָה (plutôt חֶבלה).

Les fautes d'impression sont assez nombreuses. P. 14, n. 12 *b*, l. Romm ; p. 45, l. 2, lire קבב (l'hypothèse de Geiger n'est pas si sûre) ; p. 49, l. 3, lire המהפכת. P. 57, *s. v.* ממונה, lire *Pu'al* au lieu de *Pi'el*. P. 61, *s. v.* תלה, l. *Gehängte*, etc. Le lexique paraît avoir été fait d'après une édition de la Mischna où les halachot sont autrement numérotées que dans celle de Naples. De là une foule de discordances : *s. v.* אמד, l. IX, 2 (le substantif אומד, IV, 5, manque) ; *s. v.* הנייה, l. VIII, 5 ; *s. v.* כבש, l. IX, 2 ; *s. v.* קיימא, l. IX, 2 ; *s. v.* קלני, l. VI, 7 ; *s. v.* רבץ, l. VII, 6, etc.

Si l'on prend ses précautions, on pourra utiliser cette édition.

Krauss (S.). Antoninus und Rabbi. Francfort-s.-M., Sänger und Friedberg, 1910 ; in-8° de VIII + 148 p. M. 4.

Voir à Jahresbericht (XVII.).

Krauss (S.). Talmudische Archäologie Band I. Leipzig, G. Fock, 1909 ; in-8° de XIII + 720 p., ill. M. 20 (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Grundriss der Gesamtwissenschaft des Judentums).

Nous avons rendu compte de ce volume dans la *Revue critique*, XLVI, n° 15 (13 avril 1912). Un collaborateur de la Revue appréciera tout l'ouvrage, qui est maintenant complet; le tome II a paru en 1911, le tome III (et provisoirement le dernier) en 1912.

Kröll (M.). Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Für die Freunde der antiken Literatur aus den Quellen dargestellt. 2e éd. T. II. Bonn, C. Georgi, 1910 ; in-8° de XIV + 137 p. M. 2.

Kropat (A.). Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen. Ein Beitrag zur historischen Syntax des Hebräischen. Giessen, Töpelmann, 1909 ; in-8° de VIII + 94 p. M. 4 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XVI).

Voir le compte rendu de M. Lambert, *Revue*, LX, 149-151.

Küppers (W.). Das Alte Testament und die neueste Forschung. Königsberg, 1910 ; in-8° de 32 p. M. 0,40.

Lagrange (M. J.). Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.). Paris, Gabalda, 1909; in-8° de VIII + 349 p. 10 fr. (Études bibliques).

Voir d'autre part.

Lamm (L.). Nehemias Jehuda Leib, ein Märtyrer für den Judenleibzoll. Berlin, Lamm, 1910 ; in-8° de 19 p.

Landersdorfer (P. S.). Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung. Munster, Aschendorff, 1910 ; in-8° de 72 p. M. 1 (Biblische Zeitfragen, herausg. von J. Nikel und I. Rohr, III, 5-6).

Lange (G.). Das Buch Kohelet, übersetzt und erklärt. Francfort-s.-M., Hofmann, 1910 ; in-8° de VI + 64 p. M. 1,50.

Lanz-Liebenfels (J.). Die lateinischen Bibelversionen (Itala und Vulgata) herausgegeben, mit Anmerkungen und deutscher Uebersetzung versehen. Vol. I. : Genesis. Vienne, éditions « Lumen », 1909; gr. in-8° de 15 p. + 16-175 p. à 2 col. M. 25 (Orbis Antiquitatum. Religions- und Kulturgeschichtliche Quellenschriften in Urtext, Umschrift und Uebersetzung, unter Mitwirkung hervorragender Fachgelehrten herausgegeben von M. Altschüler und J. Lanz-Liebenfels. Pars II. Tom. II. Vol. I.).

Lattes (G.). Dall' East End... al Cantico dei Cantici. Scritti e racconti del novellatore israelita. Casale Monf., Rossi e Lavagno, 1910 ; in-8° de 152 p. + index.

Articles de publiciste.

Lawrence (C. E.). The wisdom of the Apocrypha. Londres, John Murray, 1910 ; in-8° de 124 p. 2 s. (Wisdom of the East Series).

Lazarus (M.). Die Erneuerung des Judentums. Ein Aufruf. Berlin, G. Reimer, 1909 ; in-8° de xvi + 121 p. M. 2.

Œuvre posthume, éditée par la veuve de l'auteur (Nahida Lazarus). Exhortation à la réforme religieuse.

Lazarus (N.). Ein deutscher Professor in der Schweiz. Nach Briefen und Dokumenten im Nachlass ihres Gatten. Berlin, F. Dümmler, 1910 ; in-8° de vii + 201 p., portrait.

Moritz Lazarus professa quelque temps à l'Université de Berne.

Leavitt (J. M.). Bible League essays in Bible defence and exposition. New-York, Bible League Book Co, 1909 ; in-12° de 235 p. D. 1.

Lees (H. C.). The joy of Bible study. Londres, Longmans, 1909 ; in-8° de 128 p. 1 s.

Lehmann (E.). Gesammelte Schriften, herausgegeben von seinen Kindern. Dresde, G. Schmidt, [1909] ; in-8° de 318 p., portrait.

Lehmann (P.). Akabjah. Halle, O. Hendel, 1909 ; in-8° de 111 p., ill. M. 2,50.

Leimbach (K. A.). Das Buch des Propheten Isaias, Kap. 1-39, übersetzt und kurz erklärt. — Kap 40-66. 2. Auflage. Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei, 1910 ; 2 vol. in-8° de viii + 104 et 147 p. M. 1 et 1,20 (Biblische Volksbücher. Ausgewählte Texte des Alten Testaments, 1,2).

Leimbach (K. A.). Die Psalmen (1. Tl. : 1-75), übersetzt und kurz erklärt. Fulda. Fuldaer Aktiendruckerei, 1909 ; in-8° de xvii + 208 p. (Biblische Volksbücher. Ausgewählte Texte des A. T., 5).

Lémann (A.). Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël (son développement, son altération, ses rajeunissements). Lyon, Vitte, 1909 ; in-8° de 471 p., pl.

Apologétique sans valeur.

Leszynsky (R.). Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds. Berlin, Mayer et Müller, 1910 ; in-8° de (i +) 116 p. M. 2.

M. L. ne décrit pas seulement les Juifs d'Arabie à l'époque de Mahomet ; il donne surtout, comme il le dit dans la préface, une histoire d'ensemble des Juifs arabes à cette époque et de leurs luttes avec Mahomet. C'est seulement le premier chapitre — après que l'introduction nous a orientés sur les sources — qui est consacré au caractère, aux dehors et à la civilisation des Juifs, sans distinguer, comme on fait d'habitude, ceux du nord et ceux du sud de la péninsule ; quoiqu'il soit obligé de puiser exclusivement à des sources musulmanes généralement tardives, l'auteur n'a pas de peine à brosser un tableau plus sympathique que celui de certains historiens. Les chapitres suivants exposent les rapports de Mahomet avec les Juifs avant la guerre, l'expulsion des Juifs de Médine, la guerre de Khaïbar (très « fort »), les luttes contre les derniers Juifs du Hedjaz, avec une discussion très intéressante du traité octroyé par Mahomet aux fils de Hanina de Khaïbar et Mekna, et qu'une falsification aurait étendu à tous les Juifs de Khaïbar. — Le récit est si bien enlevé que les discussions de textes n'en affaiblissent pas l'intérêt ; partout l'auteur prend

parti et marche de l'avant. Sur un seul point nous ne le trouvons pas assez énergique, c'est quand il examine les sources de la religion de Mahomet. Toutes les combinaisons de Wellhausen autour de ce problème capital d'histoire religieuse viennent se briser contre ceci : la base de l'Islam, c'est l'adoration de Dieu absolument unique et immatériel; ce n'est pas la trinité idolâtrique du christianisme, telle que devait la voir Mahomet, qui a pu l'inspirer, — si ce n'est par réaction. Ici il fallait prendre le taureau par les cornes. M. L. a beaucoup d'esprit et il ne s'en défie pas assez. Ainsi Mahomet, en reprochant aux Juifs d'aimer la vie, a été induit en erreur par le souhait de vivre « jusqu'à cent vingt ans » (p. 19). Nous doutons qu'Isa, le nom de Jésus dans le Coran, vienne d'Esaü (p. 40; voir *Revue*, LIV, 276; LV, 316).

Leszynsky (R.). Die Lösung des Antoninusrätsels. Berlin, Mayer et Müller, 1910 ; in-8° de 64 p.

Ce travail a été provoqué par celui de M. S. Krauss (voir plus haut à Jahresbericht). M. L. n'a pas de peine à montrer qu'Antoninus ne saurait être identifié à Avidius Cassius : ce général ne portait pas le nom d'Antonin et encore moins son petit-fils, pas plus qu'il n'était fils d'un Sévère; son caractère et la courte durée de sa révolte conviennent encore moins au rôle que le savant viennois lui fait jouer ; M. K. n'est pas plus heureux en compromettant Artaban dans cette histoire. L'échec de M. K. n'a pas découragé notre auteur et il entreprend de prouver que l'interlocuteur impérial de Rabbi n'est autre qu'Antonin le Pieux, comme le croyaient en toute candeur les chroniqueurs juifs. Le nom et le surnom de cet empereur vont à merveille; c'est lui qui a mis fin à la persécution d'Adrien, loin d'avoir réprimé une nouvelle révolte des Juifs (dans l'Histoire Auguste, il faut lire *Quados rebellantes* au lieu de *Judaeos*) ; enfin, il paraît avoir été en Orient entre 154 et 156, sans préjudice d'un voyage de Marc-Aurèle en Syrie en 175-176. Pour montrer que cette solution s'accorde avec les textes, M. L. passe ensuite ceux-ci en revue. Il n'a pas la prétention d'expliquer toutes les agadot en question, d'autant plus qu'il ne croit pas à l'historicité de toutes, mais il estime que ce qu'elles ont d'historique — et elles en ont beaucoup d'après lui — se rapporte bien à Antonin le Pieux.

Sans discuter cette dernière opinion, qui comporte une part d'arbitraire et où l'interprétation tient une trop grande place pour des « agadot historiques », nous ne sommes pas convaincu de la justesse de la thèse de M. L., non seulement à cause des difficultés chronologiques — Antonin a régné de 138 à 161 seulement et un voyage en Syrie est mal attesté — mais à cause d'une objection de principe. Etant donné le caractère des agadot en général, le critique qui veut les utiliser comme des matériaux d'histoire assume l'obligation de prouver d'abord la valeur historique — et non seulement la convenance — de chacune. Nous ne voyons pas pourquoi nous ferions plus de crédit aux dialogues de Rabbi et d'Antoninus qu'à ceux de R. Josué b. Hanania et de « l'empereur », par exemple. Nous concédons volontiers que les *agadistes* ont pu penser à Antonin le Pieux plutôt qu'à tout autre et il n'est pas impossible que le patriarche se soit trouvé en rapports avec cet empereur plutôt qu'avec tout autre : c'est tout le « noyau historique », et les agadot, toutes les agadot, restent des agadot.

Lévi (I.). Le péché originel dans les anciennes sources juives. Deuxième édition. Paris, Leroux, 1909 ; in-8° de 32 p.

L'édition originale a été analysée *Revue*, LVI, 307-309. Outre quelques remaniements, cette 2e édition se termine par un appendice, où l'auteur réfute l'opinion d'A. Geiger, d'après lequel la conception du péché originel, incon-

nue des anciennes sources, se serait introduite dans le Talmud de Babylone. (Geiger partait de là pour réclamer la suppression des prières où il est question du sacrifice d'Isaac, voir ses *Ges. Schr.*, IV, 352.) Sur la curieuse opinion de Simlaï dans *Nidda*, 30 *b*, cf. Brüll, *Jahrbücher*, III, 177; il doit y avoir là de la « science » gréco-égyptienne.

Lévy (J.-L.). En avant ! Sermon prononcé au temple de l'Union libérale israélite de Paris le 7 novembre 1909, précédé d'une allocution de M. le rabbin L.-G. Lévy. Paris, Union libérale israélite, 1909 ; in-8° de 22 p.

Lévy (L.-G.). Trois entretiens : Souvenir et responsabilité. Je pense, donc je crois. Sème la tendresse, tu récolteras l'amour. Paris, Union libérale [1910]; in-8° de 23 p.

Levy (M. A.). Biblische Geschichte, nach den Worten der Heiligen Schrift der israelitischen Jugend erzählt. 14. Auflage, durch Abschnitte aus den Propheten vermehrt von B. Badt. Breslau, Jacobsohn, 1910 ; in-8° de XIII + 266 p. M. 1,80.

Lewin (A.). Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs (1738-1909). Karlsruhe, G. Braunsche, 1909 ; in-8° de VI + 505 p.

Lewin (A.). Predigten für alle Feste des Jahres. Berlin, Poppelauer, 1909; in-8° de (II +) 165 p. M. 3.

Lewin (B.). Prolegomena zu einer neuen Ausgabe vom Sendschreiben des R. Scherira Gaon. Francfort, Golde, 1910 ; in-8° de 66 p. (Tirage à part du *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, V).

Voir *Revue*, LXI, 302.

Lewin (L.). Beiträge zur Geschichte der Juden in Kalisch. Kempen, Stein, 1909 ; in-8° de 36 p. (Tirage à part de *Festschrift zum 70. Geburtstage A. Harkavy's*).

Histoire de la communauté, ses rabbins, autres membres connus.

Lewin (M.). Harfe und Posaune. Festreden gehalten im Gotteshause der jüdischen Reformgemeinde in Berlin. Berlin, Poppelauer, 1909 ; in-8° de V + 112 p. M. 3.

Lewkowicz (J.). Z filozofji judaizmu. 1. Baruch Spinoza jako krytyk biblijny. Fryderyk Nietzsche o zydach i judaizmie. Varsovie, 1909 ; in-8° de 46 p.

Lewkowitz (J.). Judentum und moderne Weltanschauung. Francfort-s.-M., J. Kauffmann, 1909; in-8° de VII + 148 p. M. 2.

Ouvrage d'apologétique. Après avoir défini l'essence de la religion et son origine, l'auteur confronte les idées juives et les idées modernes sur l'existence de Dieu, la création, la liberté, l'immortalité, la place de l'homme dans l'univers, l'origine de la morale et de son évolution, le gouvernement moral de l'univers, les rapports de la religion et de la morale. Partout, dit l'auteur, les conceptions — bien entendues — du judaïsme se concilient avec les conclusions — légitimes — de la science et de la philosophie, ou du moins il n'y a pas collision entre les unes et les autres parce qu'elles ne sont pas du même ordre. — Les problèmes sont bien posés et l'exposé est clair. Dans cinq notes finales, sont examinées certaines théories philosophiques.

Liber (M.). La récitation du Schema et des bénédictions. Paris, librairie Durlacher, 1909 ; in-8° de 54 p. (Tirage à part de la *Revue des Études juives*, LVII-LVIII).

P. 4, n. 5, dans la référence à Brüll, lire II au lieu de IV ; p. 9, n. 7, voir J. Wellhausen, Ἄρτον ἔκλασεν dans la *Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft*, 1906, 182 : Goguel, *L'Eucharistie*, p. 80-81 ; p. 13, n. 5, les *Hiddouschim* de *Meguilla* ne sont, en effet, pas de R. Nissim ; *ibid.*, § 11, la bonne explication de פרס est déjà donnée par M. Bacher dans l'article *Synagogue* du *Dictionary of the Bible* de Hastings, IV, 641 *b* ; p. 20, n. 3, sur la mention d'Elie dans la 2° bénédiction de la Haftara, voir J. Derenbourg, *Revue*, II, 290-3 ; *ibid.*, n 7, sur les bénédictions récitées par le grand-prêtre à Kippour, voir le même, dans la *Revue*, VII, 66-70 : p. 23, n. 3, dans l'Église ancienne on trouve même un *lecteur* âgé de cinq ans, v. *Revue*, XII, 309 ; p. 28, n. 5, voir le dire plus ancien de R. Josué b. Hanania d'après *Schoher Tob* et *Yalkout*, sur Ps., I, 2 : ובתורתו יהגה יומם ולילה זו קרית שמע (cf. Bacher, *Ag. Tan.*, I², 163, n. 2) ; p. 30, n. 1, voir aussi *Eschkol*, éd. Albeck, p. 61, n. ; p. 35, voir j. *Ber.*, III, 6*a*, l. 31 : ברכת גמילות חסדים תנחומי אבלים (l. אבלים ?) המזון ; p. 40, n. 2, lire XXIII, 174 ; p 42, n. 4, sur la leçon חָסַר, v. aussi *Z. D. M G.*, XLV (1891), 501, n. 2 ; p. 46, n. 3, lire 45 pour 33 ; p. 52, n. 1, lire *Chwolson ;* p. 53, § 34, M. Porges me signale, pour le sens de כרך, *Dikdouké ha-Teamim*, 50-53 : בלשון לא כרוכה ; il semble que c'est autre chose. — En discutant quelques points de ma thèse — pas les points essentiels — M. Blau, *Revue*, LIX, 188-199, me prête des opinions étrangères. « פורס על שמע s'applique... d'après M. Liber, aux bénédictions seulement » (p. 199) : j'ai soutenu le contraire (p. 8, 15). J'ai également cité l'explication donnée par R. Nissim au nom des Gueonim (p. 3), mais je ne l'ai pas retenue, parce que j'y vois une explication trouvée après coup. Pour ce qui est de la restitution de la Tossefta de *Sota* (p. 303, l. 21-25), elle n'est acceptable que sous réserves ; j'espère y revenir dans un travail sur la récitation liturgique du Hallel.

Lidzbarski (M.). Ephemeris für semitische Epigraphik. Dritter Band. 1., 2. Heft. Giessen, Töpelmann, 1909 ; in-8° de 92 p. 5 tables et 6 grav. dans le texte. M. 3.

La première étude est consacrée à l'inscription araméenne de Zkr (*Revue*, LX, 291) ; une autre à des inscriptions hébraïques, une aux papyrus araméens.

Liechtenhahn (R.). Jeremia. 1-5. Tausend. Tubingue, Mohr, 1909 ; in-8° de 48 p. M. 0,50 (Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausgegeben von F. M. Schiele, II, 11).

Lindblom (J.). Senjudiskt fromhetslif enligt Salomos psaltare. Upsal, Almqvist et Wicksell, 1909 ; in-8° de IX + 23 + 206 p. Kr. 3.

Lindelöh (U.). Der Lambeth-Psalter. Eine altenglische Interlinearversion des Psalters in der Hs. 427 der erzbischöfl. Lambeth Palace Library, zum ersten Male vollständig herausgegeben. I. Text und Glossar. Helsingfors (Leipzig, Harassowitz), 1909 ; in-8° de VI + 323 p., 1 pl. M. 10 (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, XXXV, 1).

Linksz (I.). פרקי אבות Az atyák fejezetei. A zsidó családés az ézetetb tannló ifjusáagnak magyarázza. Nagyvárad, Rubinstein, 1910 ; in-8° de XIV + 223 p.

Lipman (Gabrielle). Les Sanédrin, deux actes en prose. Paris, M. Lipschütz (Poligny, imprimerie Jacquin), 1910 ; in-8° de 57 p.

Pièce moderne « à thèse », contre les faux Israélites et les mariages mixtes.

Lippl (J.). Das Buch des Propheten Sophonias erklärt. Fribourg, Herder, 1910 ; in-8° de xvi + 140 p. M. 4,40 (Biblische Studien, éd. Bardenhewer, XV, 3).

Commentaire précédé d'une introduction. Catholique.

Lockert (E.). Le prophète Amos. Cahors, imprimerie Coueslant, 1909 ; in-8° de ix + 175 p.

Lods (A.). Les découvertes d'Eléphantine et l'Ancien Testament. Montbéliard, Société anonyme d'imprimerie, 1910 ; in-8° de 22 p.

Lœwenberg (J.). Aus jüdischer Seele. Gedichte. Dritte, vermehrte Auflage. Hambourg, M. Glogau, s. d. ; in-8° de 108 p. M. 2,50.

Lœwengard (P.). La splendeur catholique. Du judaïsme à l'Église. Paris, Perrin, 1910 ; in-8° de 298 p. 3 fr. 50.

La conversion d'un « juif satanique, impie, sensuel, fou d'orgueil », racontée par lui-même, ainsi qu'il est dit dans la dédicace au convertisseur, l'abbé Joseph Lémann.

Lofthouse (W. F.). The Bible, its origin and authority. Londres, R. Culley, 1909 ; in-12° de 158 p. 1 s. 6 d.

Lohmann (P.). Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils. Dissertation. Rostock, 1910 ; in-8° de 92 p.

Löhr (M.). Israels Kulturentwickelung. Strasbourg, Trübner, 1910 ; in-8° de viii + 145 p.

Loisy (A.). La religione d'Israele. Unica versione italina autor. con apposite modificazioni fatti dall' autore. Piacenza, Soc. Editr. libr. Pontremolese, 1910 ; in-16° de 324 p. L. 5.

Loisy (A.). The religion of Israel. Londres, Unwin, 1910 ; in-8° de 320 p. 5 s.

Lortsch (D.). Histoire de la Bible en France, suivie de fragments relatifs à l'histoire générale de la Bible et d'un aperçu sur le colportage biblique en France et en Indo-Chine au xxe siècle. Préface de M. Lelièvre. Paris, Agence de la Société biblique britannique et étrangère, 1910 ; in-8° de xxviii + 590 p. 7 fr. 50.

L'étude et les versions de la Bible du moyen âge à nos jours (p. 223-228 : versions israélites) ; les versions anciennes de la Bible et les traductions dans les diverses langues du monde, etc. Œuvre de propagande biblique, compilée avec conscience, mais sans critique.

Löschke (G.). Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult. Bonn, Marcus und Weber, 1910 ; in-8° de 32 p. M. 0,80.

Lotz (W.). Abraham, Isaak und Jakob. Gr.-Lichterfelde, Runge, 1910 ; in-8° de 50 p. M. 0,60 (Biblische Zeit- und Streitfragen, V, 10).

Défend l'historicité des trois patriarches.

Lotzin (W.). Bedeutungswandel zweier hebräischer Wörter des Alten Testaments (*dabar* Wort und *ajin* Auge). Programm. Kreuzburg O.-S., 1909; in-8° de 14 p.

Lovett (R.). The printed English Bible 1525-1885. New edition. Londres, Rel. Tract. Society, 1909. 1 s. 6 d.

Löw (I.) Der biblische 'ezob. Vienne, Hölder, 1909; in-8° de 30 p., 1 table. M. 0,90 (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist Klasse, t. CLXI, Abh. 3).

Löwinger (Ad.). Der Schatten in Literatur und Folklore der Juden. Vienne, 1910; in-8° de 26 p. (Tirage à part des *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*).

M. L. a réuni, sur l'ombre — le mot et la chose — un assez grand nombre de matériaux, qu'il a distribués tant bien que mal sous différentes rubriques. La première contient les passages de la Bible qui ont le mot צל; il aurait fallu creuser ces textes, sinon une concordance suffit. Le chap. II (exégèse et étymologie) mêle la lexicographie et la fantaisie, les étymologies de la science et les jeux de mots de l'Agada; parmi les mots araméens figure מטול, pourquoi pas אמיטיל et אמר? Les textes agadiques, réunis dans le chap. III, sont plus intéressants: à noter ceux où les prosélytes s'abritent à l'ombre de Dieu. Le chap. IV aurait dû être intitulé « Mystique » plutôt que « Cabbale ». L'auteur ne se donne même pas la peine d'expliquer comment la nature de l'ombre a provoqué les superstitions. Très curieuse est la superstition sur l'absence de l'ombre à Hoschana-Rabba ou à Simhat-Tora (ajouter ici l'anecdote du *S. Hassidim*, citée p. 22). Les textes sont, du reste, mal classés; le *Schoulhan Arouch* n'est pas une source à citer (p. 16, n. 5). Dans les passages halachiques (ch. VI) l'ombre n'occupe pas, si l'on peut dire, de place pour elle-même. Le chap. VII, « folklore », est un des plus courts. Mais M. L. se doute-t il de ce que c'est que le folklore et que la plupart des données de la « Halacha » et de la « Cabbale » y ressortissent? Le dernier chapitre, intitulé « Liturgie », est consacré aux *pioutim*. Ce n'est guère que dans ceux de Souccot que l'ombre joue un rôle comme métaphore; ailleurs, sa mention est insignifiante et il n'y avait pas de raison pour laisser de côté d'autres genres littéraires: l'ombre figure aussi dans certaines spéculations philosophiques (comp. צל העולם). Dans ce chapitre sur la liturgie, l'auteur ne cite qu'en passant, à propos du verbe סתר, la si remarquable expression וכצל כנפיך תסתירנו, appliquée aux Israélites (non aux prosélytes) dans la prière du soir השכיבנו.

M. Löwinger a dédié ce travail à M. I. Löw, son maître (*Meister*); il aurait bien fait de le lui envoyer en manuscrit.

Lucas (L.). Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert. Berlin, Mayer et Muller, 1910; in-8° de (VI) + 134 p. M. 3,50 (Beiträge zur Geschichte der Juden. Teil I).

Nous ne saurions dire ce qui manque à cet ouvrage pour être excellent, peut-être un autre titre seulement. L'auteur s'est proposé de raconter la lutte du judaïsme et du christianisme au IVe siècle, d'après les écrits des Pères de l'Église. Cette littérature avait été trop peu exploitée à ce point de vue, de sorte que l'histoire de cette période était connue sans précision. M. L. a donc comblé une lacune aussi bien de l'histoire politique que de l'histoire religieuse. Dans une première partie, il passe en revue les Pères du IVe siècle

dans leurs rapports avec les Juifs et le judaïsme, et c'est à savoir les saints Basile, Athanase, Chrysostôme, Jérôme, Ambroise et Augustin. Après avoir situé les idées de chacun sur cette question dans son système général de théologie, il les analyse et en suit la filiation et l'influence. Dans une seconde partie, il expose les motifs de la lutte et ses phases : les Juifs sont les ennemis du Christ et de l'idéal ascétique, ils doivent être exclus de l'État chrétien ; ils continuent leur propagande religieuse (très intéressant) et leur hostilité contre les chrétiens. Cette partie aurait gagné à être mieux ordonnée et que l'histoire politique se détachât davantage de l'histoire de la théologie. Enfin, M. L. montre pourquoi et comment le judaïsme devait résister et se maintenir et que les Juifs avaient encore un rôle religieux et politique. Nous tenons à le répéter : presque tout est neuf dans cet exposé, et nous tenons à l'ajouter : presque tout est prouvé. La nature des sources ne nous a pas permis de contrôler l'auteur pas à pas, mais ses références et sa méthode inspirent confiance et l'ensemble porte le cachet de la vérité et de la justice historiques.

Ludwig (A.). Das Hohelied Salomos?! Ein biblisches Liebesrätsel endgültig gelöst und für die Poesie zurückgerettet. Berlin, Eisoldt et Rohkrämer [1909]; in-8° de 24 p. M. 1.

Traduction ultra-moderne du Cantique.

Lustig (K. H.). Die Israeliten sollen aufstehen ! und andere Skizzen. Dresde, E. Pierson, 1909; in-8° de VIII + 73 p. M. 1.

Luther (H.). Josephus und Justus von Tiberias. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Aufstandes. Dissertation. Heidelberg, 1910; in-8° de 90 p.

Lynn (W. T.). Eminent Scripture characters. A series of biographical studies of the Old and New Testament. Londres, 1910; in-12° de 145 p. 6 s.

Mader (E.). Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. Inauguraldissertation. Fribourg-en-B., Herder, 1909 ; in-8° de XIX + 188 p. M. 5,60 (Biblische Studien, XIV. Band, 5. und 6. Heft).

Maimon (Salomon). Probe rabbinischer Philosophie. Aus der Berliner Monatsschrift 1789. Anastatischer Neudruck. Berlin, Lamm, 1909 ; in-8° de 9 p. M. 0,75.

Mainzer (M.). Ueber Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit. Francfort, J. Kauffmann, 1910 ; in-8° de 78 p. M. 3 (Tirage à part de la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LIII).

Manassewitsch (B.). Grammatik der hebräischen Sprache für den Selbstunterricht. Völlig umgearbeitet von B. Templer. Vienne et Leipzig [1909]; in-8° de XVI + 166 p. M. 2 (Die Kunst der Polyglottie, XVIII).

Mannheimer (S.). Hebrew reader and grammar, with exercices for translation. New edition. Londres, 1910 ; in-8° de 254 p. 6 s.

Margolis (M. L.). Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds. Grammatik, Chrestomathie und Wörterbuch. Deutsche Ausgabe. Munich, Beck, 1910 ; in-8° de XVI + 99 et 184* p. M. 10 (Clavis

linguarum semiticarum, ed. H. L. Strack, pars III). — (Édition anglaise : A manual of the Aramaic language of the Babylonian Talmud. New-York, Stechert et Co; Londres, Nutt).

Le présent ouvrage comble une véritable lacune, car s'il y avait déjà des grammaires plus ou moins détaillées de l'araméen talmudique, il n'y avait pas de chrestomathie de cette langue, et ce serait déjà un titre suffisant de recommandation pour le livre de M. Margolis. Mais ce travail a encore d'autres mérites, dont l'un surtout mérite d'être pleinement apprécié : c'est que l'auteur a étudié lui-même les manuscrits du Talmud au lieu de se borner à prendre ses matériaux dans les éditions courantes. Il a ainsi pu mettre à l'écart toutes les formes étranges qui défigurent les textes ordinaires et qui sont dues à de simples fautes de copistes. Nous avons enfin des morceaux choisis donnant une idée exacte du langage talmudique.

La grammaire est exposée avec méthode. Toutefois, il nous semble que l'auteur aurait pu retrancher ici et ajouter ailleurs. Les tableaux des formes nominales n'apprennent pas grand'chose à celui qui étudie le Talmud, car il est à supposer que celui-là ne commence pas l'araméen par le dialecte de la Guemara. Par contre, les explications sur l'adjonction des suffixes nominaux laissent à désirer. Un paradigme d'un nom régulier avec suffixes eût été nécessaire, et il aurait fallu insister sur la confusion des suffixes des noms singuliers et pluriels, particulière au dialecte talmudique. Pour les verbes, on ne voit pas comment le verbe אתא donne אייתי, car le tableau ne donne pour les פ"א que des exemples de verbes changeant l'*alef* en *wâw*. Il eût été utile de citer un verbe tel que ארא = ארע, hifil אייריי, employé fréquemment dans le Talmud.

Nous ajouterons quelques petites critiques de détail : Page 4. La règle (§ 3 *d*) que l'*alef* remplace le *hé* sensible aurait dû être appuyée par des citations, car on ne sait pas à quoi l'auteur fait allusion. Le renvoi à § 4 ne suffit pas, car il est question là d'autre chose. — *Ibidem.* Il est difficile de comprendre ce qu'est la prononciation vulgaire du Talmud et pourquoi le vulgaire prononce avec *qameç* des consonnes qui ont un *schewa*. — P. 6. L'auteur a-t-il trouvé le mot מכדי vocalisé avec *kaf rafé*? S'il s'est fié à la tradition orale, celle-ci est sujette à caution, comme l'auteur l'a reconnu (p. 7-8). — *Ibidem.* Lire לִשָּׁנָא au lieu de לִשְׁנָא. — P. 7. Qu'est-ce qui garantit la lecture לִיכַּוֵּון ? Il est naturel de lire לֵיכוון, le *céré* remplaçant le *schewa*. — P. 12. La prononciation יְהִיק est étrange, de même (p. 14) מַדְנְחָא (lire מְדִנְחָא) et, p. 15, לְעַיְנַן (à lire לֵעַיְנַן = לְעַיֵּן אֲנַן). — P. 14, אמצי est à lire אִמְּצִי = אִתְמְצִי ; quant à מְצֵי, c'est le participe passif. Dans איתב l'alef indique la prononciation *îtéb*, comme en syriaque, au lieu du *yetéb*. — P. 22, סֵיפָא existe déja dans l'assyrien *sêpu*. — P. 47, l'auteur ne donne aucun exemple de *ittaf'al* pour les verbes forts. Il en existe, mais on les a pris à tort pour des *etpaal*, p. e. אִיתַּחְזַק, « être considéré », passif de אַחְזֵק. — P. 66, il est certain que כל קבל est pour כלקבל (sans qu'il soit nécessaire de le corriger). Pour s'en convaincre, il suffit de comparer נגד = לקבל = לעמת à כנגד = כל קבל = כל עמת. — P. 82, שׁכיב est un passé (comme l'indique le lexique) et non pas un participe passif. — Le lexique est très bien ponctué. Néanmoins, dans la partie hébraïque, nous relevons וַדַּי et זַכַּי au lieu de וַדָּי, זַכָּי ; פִּרְיָה et רִבְיָה au lieu de פְּרִיָּה et רְבִיָּה.

En somme, l'ouvrage de M. Margolis sera très utile à celui qui veut aborder l'étude scientifique de la Guemara de Babylone. Il serait à souhaiter que le même travail fût fait pour le Talmud de Jérusalem. — *Mayer Lambert.*

Comptes rendus de J. Barth, dans la *Deutsche Literaturzeitung*, 1910, n° 25 ; de Landauer, dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1911, p. 7 ; de W. Bacher, dans la *Jew. Quart. Rev.*, N. S., I, 265-273 (cf. la réponse de l'auteur, p. 274) ; de L. Löw, dans la *Orient. Literaturzeitung*, 1911, p. 3 ; de nous-même dans la *Revue critique*, 13 avril 1912. Qu'il nous soit permis d'ajouter ici une observation qui a son importance pour l'histoire de l'araméen du Babli. M. Margolis remarque, après d'autres, que l'araméen de quelques traités est archaïque, ce qu'il explique par l'antériorité de leur rédaction. Croit-il vraiment que ces traités ont été rédigés et mis par écrit avant la clôture du Talmud (vers 500) ? Il serait plus juste de dire que les autres traités ont été rédigés plus tard. Or, nous savons que l'un des traités en question, celui de *Nedarim*, a cessé d'être étudié sous le gaon Yehoudaï, vers 750 (voir la note à la fin d'Alfassi). D'autre part, il est fort probable que le Talmud n'a été officiellement mis par écrit qu'à l'époque des Gueonim : on y trouve encore des additions de Yehoudaï ou des *Halachot Guedolot*. Nous serions donc tenté d'admettre que les traités à langue archaïque nous sont parvenus sous la forme qu'ils avaient avant le VIIIe siècle, tandis que la plus grande partie du Talmud, qu'on a continué à étudier dans les écoles des Gueonim, nous a conservé les formes linguistiques de cette époque. On s'explique ainsi que l'araméen — langue vivante — des Gueonim ne soit pas plus « évolué » que celui du Talmud. L'araméen de l'époque talmudique serait plutôt représenté par les traités archaïques du Babli, ainsi que par le Targoum Onkelos.

Marmorstein (A.). Religionsgeschichtliche Studien. I. Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker im Talmud und Midrasch. Skotschau (Silésie autrichienne), chez l'auteur, 1910; in-8° de 83 p. M. 3.50.

Voir le compte rendu de M. Bacher, dans cette *Revue*, LXIII, 147 et s.

Marr (B.). Altjüdische Sprache, Metrik und Lunartheosophie. Dux, Scheithauer, 1909 ; 2 vol. in-8° de 116 et 180 p.

Mastermann (E. W. G.). Studies in Galilee. With a preface by G. A. Smith. Chicago, University Press, 1909 (Londres, Luzac, 1910) ; in-8° de xv + 154 p. D. 1 (4 s. 3 d.).

Contient notamment un chapitre sur les anciennes synagogues de Galilée.

Mathile de Janow, dicti magister Parisiensis, regulae Veteris et Novi Testamenti primum in lucem edidit Vl. Kybal. Innsbruck, Wagner, 1909 ; in-8° de xxiv + 351 p.

Maurenbrecher (M.). Biblische Geschichten. Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Religion. Vol. II à VII. Berlin, Buchhandlung Vorwärts, 1909-1910 ; in-8° de 56 + 55 + 59 + 50 + 66 + 48 p. M. 1 chaque.

Maybaum (S.). Predigten und Schrifterklärungen. IV : 4. und 5. Buch Mosis. V, 1. Hälfte : Neujahrs-, Versöhnungs- und Laubhüttenfest. Berlin, Poppelauer, 1909 ; 2 vol. in-8° de x + 237 et xii + 239 p.

Mc Comb (S.). The making of the English Bible. Londres, Unwin, 1910 ; in-8° de 206 p. 3 s. 6 d.

(*A suivre.*)

M. Liber.

LAGRANGE (M.-J.). **Le messianisme chez les Juifs** (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.). Paris, Gabalda, 1909; in-8° de VIII + 349 p. 10 fr. (Études bibliques).

L'auteur a entendu son sujet dans un sens très large. Il examine non seulement la croyance à l'époque messianique et au Messie, mais encore les conceptions sur le règne de Dieu, sur les fins dernières, la résurrection, la vie future. Il étudie non seulement les idées eschatologiques en elles-mêmes, mais encore leur action dans l'histoire et, sous la rubrique du messianisme en action, il trouve le moyen de faire entrer les rapports du judaïsme avec le paganisme et le prosélytisme, ses rapports avec le christianisme et les discussions entre rabbins et chrétiens.

Dans cette profusion, il a évité la confusion en ordonnant les matériaux d'après les sources et d'après les sujets. Les deux parties centrales du livre sont consacrées l'une au messianisme dans l'apocalyptique juive, l'autre au messianisme d'après « le pharisaïsme rabbinique » (*sic*); elles sont encadrées par une première partie sur le messianisme d'après les écrivains hellénistiques et par une quatrième partie sur le messianisme en action. Si cette division est basée sur la nature des sources, pourquoi le Livre des Jubilés, les Psaumes de Salomon, les apocalypses d'Esdras et de Baruch chevauchent-ils sur les deux parties? Si elle est fondée sur l'origine et l'aspect des idées, le pharisaïsme a moins marqué le messianisme des rabbins que celui de quelques apocryphes, et inversement certaines opinions rabbiniques sont nettement des vestiges d'apocalypses (à quoi il faudrait prendre garde avant d'ironiser contre les savants qui présentent Jésus comme un « pharisien apocalyptique », (p. II). Puis, s'il est juste d'étudier à part le messianisme des auteurs hellénistiques, c'est avant tout la Sibylle qu'on doit entendre par là, plutôt que Josèphe et Philon, qui ne sont guère « messianistes ». Nulle part, du reste, la Diaspora n'est distinguée du judaïsme palestinien et la question de la patrie de tel pseudépigraphe n'est même pas posée.

La première partie, intitulée le messianisme d'après les écrivains juifs hellénistiques, porte, on le voit maintenant, un titre décevant. Josèphe (chap. I) était peu enclin à présenter le messianisme sous son vrai jour et il dissimule plutôt qu'il ne montre le messianisme en action dans l'histoire qu'il raconte (d'autant plus, ajouterons-nous, qu'il démarque souvent des auteurs païens). Philon d'Alexandrie (chap. II) ne fait qu'une petite place au messianisme et son Messie ne joue qu'un rôle militaire épisodique.

Le messianisme et l'eschatologie sont tout, au contraire, dans l'apocalyptique, que l'auteur étudie longuement dans sa deuxième partie (p. 37-135), bien qu'il lui attribue une valeur et une influence assez minces (chap. I; comp. la Conclusion sur l'apocalyptique, p. 132-135). Il croit pouvoir y distinguer une évolution logique et historique. L'eschatologie la plus ancienne ne connaît pas encore le Messie (chap. II); elle est cos-

mique et temporelle — le jugement de Dieu dominant tout — dans la première partie d'Hénoch (avant 170), avec ses trois tableaux eschatologiques, dont le dernier est probablement d'un auteur différent (ch. I-V; VI-XI; XII-XXXVI), cosmique et transcendante — tout se passant dans l'au-delà — dans le « livre de la sagesse » d'Hénoch (XCI-XCIV, moins CXI, 12-17 et XCIII) et dans le livre IV de la Sibylle. — L'essor maccabéen donne naissance à l'eschatologie messianique historique (chap. III), qui apparaît dans le Livre des Jubilés (probablement sous Jean Hyrcan), dans les Testaments des Douze patriarches — les textes allégués par Charles pour statuer un Messie de Lévi sont des interpolations chrétiennes[1]; — dans l'allégorie des semaines et dans l'allégorie historique d'Hénoch (XCIII et CXI, 12-17; LXXXV-XC), enfin dans le livre III de la Sibylle. — Après la déception hasmonéenne, et pour sauver l'idéal messianique, on le transporte au ciel : c'est l'eschatologie messianique transcendante (ch. IV), représentée par l'Assomption de Moïse, le livre des paraboles d'Hénoch (XXXVII-LXXI), dont on ne peut méconnaître la haute spiritualité, mais où les passages relatifs au Fils de l'homme sont interpolés. — La chute de l'Etat juif amena les voyants à concilier le messianisme national et terrestre avec la préoccupation du sort des justes et des réprouvés à la fin des temps : c'est l'eschatologie synthétique (ch. V), qui caractérise, outre le livre V de la Sibylle, l'apocalypse admirable du IVe Esdras et celle de Baruch. — Deux idées eschatologiques doivent être distinguées du messianisme, celle du règne de Dieu (ch. VI) et celle de la résurrection (ch. VII).

Arrivant dans la troisième partie (p. 137-256) au rabbinisme, l'auteur, après une introduction (ch. I), passe en revue les conceptions eschatologiques dans un ordre inverse, car les rabbins se préoccupent plus des idées absolues qui doivent être la règle de la vie que des révolutions amenées par l'intervention divine. Le règne (nous dirions plutôt : la royauté) de Dieu (ch. II), à certain égard, n'est pas une notion eschatologique : le droit éternel de Dieu à régner est absolu dès maintenant; la fidélité des hommes a pour résultat d'affermir le règne, éminemment moral, de Dieu. Mais un temps viendra où Dieu sera reconnu de tous les hommes; c'est la fusion du présent et de l'avenir. La prière *Alénou* marque bien la continuité du régime et en même temps la gloire des temps nouveaux. Le Targoum de Jonathan n'entend rien d'autre par la manifestation — et non la révélation — du règne de Dieu. — Et la vie future (chap. III), est-elle distincte des temps messianiques? Il semble bien que oui. Le monde à venir est celui de la rétribution individuelle; c'est un monde spirituel, d'où le péché est exclu. — La résurrection des morts (ch. IV), elle, suit la période messianique et inaugure la période finale. Elle est intimement liée au jugement général et à la rétribution finale. Quelques rabbins lient la résurrection à l'avènement du Messie, en ce sens que les morts ressusciteront pour le temps du

1. L'auteur ne connaissait pas encore le texte édité par Schechter.

Messie ; mais l'opinion dominante, et peut-être la seule au temps de Jésus, plaçait la résurrection après les temps messianiques.

Les temps messianiques (ch. v) sont précédés par une crise, dont le signe essentiel est la grande misère des temps, tandis qu'on insiste moins sur la pénitence. La félicité messianique a pour caractères la transfiguration de la nature, la gloire d'Israël restauré dans Jérusalem agrandie avec le Temple reconstruit, et régnant sur les nations soumises. Cette période est considérée comme très longue ou comme courte suivant qu'on l'égale à la durée de l'épreuve ou qu'on la mesure à la mesure de Dieu. — Le Messie (ch. vi) a pour précurseur Élie, qui vient pour restaurer Israël, pour oindre le Messie (d'après le Dialogue avec Tryphon !) et, suivant d'aucuns, pour prendre part à la résurrection des morts. Les noms du Messie accusent surtout son caractère royal. Seuls, ceux de « Messie » et de « Fils de David » étaient des appellations officielles et comprises de tous ; mais il était loisible à chacun de trouver dans l'Écriture des noms que le contexte suggérait d'appliquer au Messie. Si l'on n'a pas pensé à « Emmanuel », « Mon fils », etc., c'est à cause des chrétiens. Le Messie est un être humain ; seulement son existence est antérieure à sa manifestation ; c'est là sa préexistence, c'est-à-dire une prévoyance spéciale de Dieu par rapport à lui. Le verset de Daniel sur le Fils de l'homme était appliqué au Messie, mais les rabbins ont résolument rejeté l'exégèse chrétienne. On ne voit pas bien comment le Messie devait se manifester; mais son règne est, surtout d'après le XVIIe des Psaumes de Salomon, celui d'un roi pacifique, instrument de Dieu.

Un dernier chapitre (le VIIe) étudie le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph. La distinction est nécessaire : le Messie fils de Joseph est un Messie tué, non un Messie souffrant. Pour ce qui est des souffrances du Messie, il n'y a aucun texte assuré pour les deux premiers siècles qui s'y rapporte ; même plus tard le Messie souffre avant d'être Messie et ses souffrances n'ont pas de caractère expiatoire. Quant au Messie fils de Joseph, c'est une idée tardive, tirée des bénédictions dont Joseph est l'objet tant dans l'Exode que dans le Deutéronome.

Après une comparaison de l'apocalyptique et du rabbinisme (p. 257-265), l'auteur étudie le méssianisme en action : c'est l'objet de la quatrième partie. Il recherche d'abord comment les opinions des rabbins se sont traduites dans la pratique et dans quelle mesure elles ont influé sur la direction qu'ils ont donnée au peuple ; il étudie, dans ce but, l'attitude du judaïsme envers les gentils (chap. I) et envers les prosélytes, puis l'attitude du rabbinisme envers le christianisme (ch. II) ; ici, il résume les « opinions » des rabbins sur Jésus (ce sont généralement des plaisanteries auxquelles les « Juifs cultivés de nos jours » attachent aussi peu d'importance que leurs anciens maîtres, soit dit pour répondre à l'auteur, p. 290) et montre qu'elles ne reposent sur aucune tradition. Il prend trop au sérieux aussi les discussions entre rabbins et chrétiens (*Minim*) et, comme elles ne roulent pas sur le Messie, il se rabat sur Tryphon. Abordant, enfin, le véritable sujet et reprenant l'histoire au point où l'a

laissée Josèphe, il raconte les déceptions messianiques (ch. III), après la ruine de Jérusalem, sous Trajan, sous Adrien et même sous Mahomet

Les Textes publiés en appendice sont les suivants : *Testaments des Douze patriarches*, *Lévi*, XVIII et *Juda*, XXIV ; *Psaumes de Salomon*, XVII ; *Chemoné-Esrê*, d'après « la » recension palestinienne ; *Aléinou*).

A la longueur de cette analyse, pourtant réduite au minimum, on peut mesurer l'étendue qu'exigerait une discussion approfondie. Ne pouvant l'aborder ici, nous devons nous borner à apprécier la documentation de l'auteur et à caractériser ses tendances, en nous attachant à la partie qui porte sur le messianisme d'après la littérature rabbinique.

Il est visible que le P. Lagrange n'a pas dépouillé cette littérature pour son compte ; s'il a souvent vérifié les citations d'après les originaux, il ne s'ensuit pas que son étude soit puisée aux sources. On ne devra pas chercher chez lui des textes inconnus de ses prédécesseurs. S'il a cité la prière *Aléinou* dans le chapitre sur le règne de Dieu, et non la prière רבון תן פחדך, qui est au moins aussi ancienne et aussi importante, c'est qu'il a trouvé la première chez Dalman et pas l'autre. Outre Dalman, son principal informateur est M. Bacher ; mais l'*Agada der Tannaiten* n'a recueilli que les *agadot* rapportées au nom de leurs auteurs ; elle laisse de côté les opinions anonymes. Aussi n'avons-nous trouvé, dans le chapitre sur la vie future, ni les mischnas bien connues de *Sanhedrin*, ni la première mischna de *Péa*, pas plus que les belles paroles attribuées à Monobaze. Même quand il cite de l'hébreu, on n'est pas sûr qu'il l'ait pris à la source (v. par ex. p. 178, n. 1 et 2). Bien des fois, il a cherché les textes cités, mais il ne les a pas toujours trouvés ; ainsi, p. 164, deux textes d'*Abot* sont cités l'un d'après le traité de la Mischna, l'autre d'après Bacher (nous ne savons pas du reste quelle édition de ce traité a été utilisée, car toutes les références que nous avons vérifiées sont inexactes). Ce qui nous a surtout mis en défiance, c'est de constater qu'il n'a pas toujours cherché, ou réussi à retrouver, dans les originaux les textes cités par Raymond Martin, un autre de ses garants, un dominicain, il est vrai, qui est surtout mis en avant — on devine pourquoi — dans le chapitre sur le Messie souffrant, et c'est là qu'il a trouvé le R. Rakhmon (p. 246, n. 4), qu'il n'a pas inséré — et pour cause — dans sa table des rabbins cités. Il reconnaît, du reste, que certain texte du *Pugio fidei* est altéré, « peut-être par un copiste devenu chrétien » (p. 245), entendez : un apostat faussaire.

Comme le choix des textes, leur traduction laisse souvent à désirer. L'abréviation ר"י est traduite la (*passim*), les mots אמת מלכנו par « la confiance de nos rois » (p. 154) et אתמהא par « je suis étonné » (p. 297). Quand on fait de ces bévues, on devrait hésiter à dire (ou à répéter) que les rabbins ont « forgé un nom barbare, *malkiyoth* » (p. 157) : *malkhouyoth* (c'est ainsi qu'il faut ponctuer) est un pluriel régulier de *malkhouth* et le sens de « proclamations de la royauté de Dieu » n'a rien que d'obvie. D'autres fautes de traduction sont plus graves, parce qu'elles

faussent l'idée; ainsi les mots נמצא פרש מן העברה ומקבל עליו מלכות שמים sont rendus par « qui se tient éloigné du péché doit en même temps reconnaître le règne du ciel » (p. 152). La traduction de שעבוד מלכיות par « servitude des royaumes » est un vieux contre-sens qui est répété ici deux fois (p. 204 et p. 287). Si des phrases isolées sont mal comprises, que sera-ce de tout un contexte? La Gnemara, où le rédacteur relie les textes sans prévenir comment, est bien déconcertante, que ce soit dans le Babli, où l'enchaînement dialectique n'est pas compris (p. 186-187), ou bien dans le Yerouschalmi, où un passage (mal traduit) est attribué à R. Youdan, alors que le début seul est de lui (p. 220-221).

Même quand les textes sont bien traduits et bien expliqués, il reste à en apprécier la valeur et la portée. Bien que notre auteur connaisse la différence entre la Halacha et l'Agada, il traite continuellement les *agadot* comme des *halachot :* il parle de doctrine, de théorie, là où il n'y a que des opinions individuelles ou des fragments d'opinions, ou seulement des jeux exégétiques. Un exemple suffira il est caractéristique. La « sentence » de R. Helbo sur les prosélytes (« qualifiée de baraïta dans *Kalla rabbati !* ») est reproduite quatre fois dans le Babli. « M. Lévi essaie assez ingénieusement de prouver que le Talmud, en reproduisant la formule, ne la fait pas sienne. Il ne la rejette pas non plus! » (p. 271 et n. 2) C'est qu'une agada se cite, mais ne se discute pas, et puis il ne faut pas confondre le dire d'un agadiste palestinien avec le sentiment du rédacteur du Babli. On ne le dira jamais assez : une mosaïque d'*agadot* ne constitue pas une « théologie » rabbinique. Les conceptions eschatologiques sont encore plus vagues et plus variables que les autres, parce que ce sont des espérances d'avenir indéfinies. C'est seulement dans le christianisme qu'elles se sont cristallisées, parce que, le Messie ressuscité appartenant au passé, le messianisme et la résurrection ont pris la précision de faits accomplis et convertis en dogmes.

C'est en théologien chrétien que le P. Lagrange a étudié le messianisme chez les Juifs et son ouvrage paraît dirigé, au fond, contre M. Loisy et son interprétation « eschatologiste » de l'Evangile. Nous ne pourrions discuter sa thèse à ce point de vue que s'il traitait le Nouveau Testament avec la même liberté de critique que les Apocryphes et la littérature rabbinique. Mais puisqu' « on a toujours estimé à l'école de Jérusalem que la méthode comparative ne donne tous ses résultats que lorsque chaque mouvement d'idées est étudié en lui-même » (p. III), nous admettons cette méthode; nous demandons seulement que ce point de vue ne fausse pas le jugement. C'est déjà pousser loin l'esprit de contradiction que de soutenir que l'apocalyptique, loin d'avoir fait un pas utile, n'a même pas montré la voie au christianisme (p. 52). Avec le rabbinisme on garde encore plus les distances. Comme notre auteur connait les travaux de quelques savants juifs et que, plus honnête que Schürer, il les met à profit, comme il admire parfois les sentences rabbiniques, surtout celles qui ont un air « évangélique » (p. 179, 236, 268, etc.), il faut croire qu'il est des préjugés indéracinables. Tout en reconnaissant que les rabbins

ne sont pas coupables d'avoir préféré la loi orale à la loi écrite (p. 143), ni d'avoir édicté des dispositions de charité « pour le bien de la paix » (p. 144, lire מפני דרכי שלום, non דברי), il maintient contre eux, sans parler de leur « nationalisme ardent » (p. 145 et ailleurs) et de leur « immense orgueil » (p. 195), l'accusation autrement grave d'hypocrisie et de dissimulation. Et savez-vous pourquoi ? « Les rabbins ont toujours été irréprochables aux yeux des Juifs fidèles ; or, comme ils ne peuvent pas avoir été si constamment au-dessus de l'humaine nature, ils ont donc pris un masque » ! (p. 145) Aucun savant juif qui se respecte ne se serait permis d'en dire autant des Apôtres ou des Pères de l'Église. C'est bien la christologie qui inspire — si l'on peut dire — ici le P. Lagrange et, pour s'en assurer, il suffit de lire attentivement son chapitre sur l'attitude du rabbinisme envers le christianisme (p. 288-300). Les rabbins ont fait autour du christianisme « la conspiration du silence » ; ils « ont délibérément tu plusieurs traits des idées messianiques qu'il nous serait utile de connaître » : ils « dissimulent ce qu'ils ne veulent pas paraître savoir ». Et c'est le P. Lagrange qui est en mesure de les démasquer ! Si les faits en question étaient prouvés, un historien impartial en conclurait que, par réaction contre le christianisme, les rabbins ont, tout naturellement, refoulé ou laissé tomber certaines conceptions. Voyez encore le chapitre du Messie souffrant (p. 236-251). Ne pouvant tirer un parti suffisant des textes apocryphes ou altérés du *Pugio fidei*, l'auteur conclut que « les écoles rabbiniques ont éprouvé une extrême répugnance à parler des souffrances du Messie » ; elles ont « affecté d'ignorer » le texte si « irritant » du Serviteur de Dieu dans Isaïe. Le Targoum s'est « dérobé » à l'esprit du texte ; il a « résolument interprété à rebours tous les endroits » qui le gênaient, au risque de se contredire ; un moyen plus simple d'échapper à « l'évidence », c'était, « au lieu des contresens de détail, un contre-sens général », qui ne laissât voir dans le Serviteur qu'un groupe de justes ou le peuple d'Israël tout entier. Or, il se trouve que des exégètes critiques très autorisés font aujourd'hui le contre-sens en question. Ne serait-il pas juste de reconnaître que cette explication peut être soutenue de bonne foi et que le Targoum, se refusant à concevoir un Messie qui ne fût pas glorieux, a interprété autrement les versets qui parlent de souffrances ? Pour le reconnaître, il faudrait se défaire de la prévention théologique qui vicie l'exégèse catholique la plus libre, à savoir que « la véritable intelligence religieuse des prophéties a dépendu de la révélation de Jésus » (p. 28 ; cf. p. 195). Avec ce système on peut soutenir que les prophètes connaissaient un Messie transcendant, un enfant-Dieu (p. 84), alors que le nom même du Messie (oint *de* Dieu) exclut toute idée de ce genre.

Le P. Lagrange a bien marqué, en revanche, l'opposition qui sépare sur certains points le messianisme juif et le messianisme chrétien, s'il n'a pas su apprécier l'esprit positif, tout d'optimisme et de justice, qui anime le premier, non plus que la liberté d'allures et l'aisance des rabbins dans ce domaine. Quand il est sur la bonne voie, il trouve la formule juste et

souvent la formule forte. Sur bien des points, son livre apporte des précisions, mais il constitue plutôt une mise au point vigoureuse des recherches antérieures qu'un progrès sensible. Il aurait fallu, pour renouveler le sujet, une connaissance plus étendue et plus directe des sources, et pour le traiter définitivement, plus d'impartialité et de justice, c'est-à-dire plus de liberté.

M. Liber.

ספר אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds... von B. Ratner. Traktat Megilla. Wilna, 1912; in-8° de 110 p. [1].

Avec un zèle que rien ne rebute, B. Ratner poursuit son travail aussi utile que considérable sur le Yerouschalmi. Le dernier volume est consacré au traité de Meguilla et s'étend sur 25 colonnes de l'édition (69 *d*-75 *d*). A la fin (p. 104-107) l'auteur réunit des citations anciennes de ce traité qui ne se trouvent pas dans les éditions; il en indique aussi quelques-unes à l'occasion dans le corps du volume.

Des variantes qui complètent le texte des éditions sont signalées aux passages suivants : col. 69 *d*, l. 70 (p. 2); col. 70 *a*, l. 6 (p. 2); 70 *b*, l. 55 (p. 9); 70 *b*, l. 67 (p. 12); 71 *c*, l. 20 (p. 24); 72 *b*, l. 28 (p. 43); 73 *a*, l. 40 (p. 49); 73 *b*, l. 37 (p. 55); 73 *b*, l. 62 (p. 57); 73 *b*, l. 63 (p. 58) : R. Yona, père de R. Mana, lisait le rouleau d'Esther aux femmes de sa maison ; — 74 *b*, l. 19 (p. 72); 74 *b*, l. 38 (p. 73) : indication complète du nom de l'auteur de l'opinion : « R. Josué de Sichnin au nom de R. Lévi », d'après le Yalkout Schimeoni sur Isaïe, § 475; mais il aurait fallu citer comme source la *Pesikta*, éd. Buber, p. 144 *b* (v. *Die Agada der paläst. Amoräer*, II, 377, n. 2); — 74 *b*, l. 62 (p. 75); 74 *b*, l. 75 (p. 77); 74 *b*, l. 76 (p. 77): d'après cette addition, il faut comprendre que R. Berechya a rapporté au nom de R. Helbo et celui-ci au nom de R. Samuel b. Nahman que R. Jonathan [b. Eléazar] faisait suivre la mention du nom de Nabuchodonosor dans Esther, II, 6, de la formule de malédiction שחיק עצמות ; R. Yirmeya au nom de R. Hiyya [b. Abba] rapportait le même fait de R. Yohanan. Corriger en ce sens *Ag. d. pal. Amor.*, I, 82, n. 2.

Sur les passages suivants Ratner présente des corrections au texte, généralement d'après les sources : col. 70 *b*, l. 30 (p. 8); 70 *b*, l. 36 (p. 9) : bonne correction de R. : לא נסב אפי לבירייא, au lieu de לא נסב אפילו לבירייא ; — 71 *b*, l. 62 (p. 22); 72 *c*, l. 5 (p. 45); 72 *c*, l. 72 (p. 46), sur j *Ketoubot*, 34 *b*, l. 18; 73 *a*, l. 39 (p. 49); 73 *a*, l. 54 (p. 50); 73 *b*, l. 25 (p. 55), sur j. *Guittin*, 43 *c*, l. 18; 73 *d*, l. 33 (p. 55) : R. corrige רגיל en מגילה; 73 *d*, l. 43 (p. 56); 74 *d*, l. 11 (p. 81); 75 *c*, l. 23 (p. 99) : R. corrige בר ישיטא en בר ינטא ; celui-ci est désigné comme fils de Hinena, ce qui

1. Voir *Revue*, LXII, 157, où l'on trouvera aussi les références aux comptes rendus des volumes précédents.

concorde bien avec ce qui est rapporté de lui ici (l. 25) : מלין דלא שמע מן אביי הוה אמר כן אמר רבי בשם ר' חיננה.

Voici maintenant quelques observations sur ce nouveau volume.

P. 4, l. 12. R. remarque qu'il y a eu un amora postérieur du nom de ר' יודן בן קרח et il cite à ce propos *Ekha rabbati* sur IV, 2. Mais là l'amora qui rapporte un enseignement au nom de Samuel b. Nahman s'appelle ר' חייא קרא ; c'est seulement dans le passage parallèle du Yerouschalmi, *Soucca*, 54 *d*, l. 12, qu'on lit à la place de ce nom ר' יודה בן לקרה.

Ib., l. 14, שורה ז, lire שורה ס. — *Ib.*, l. 34 et 37, lire איתא au lieu de אית.

P. 6. R. Helbo rapporte souvent des enseignements de l'amora babylonien R. Houna, dont il était un des élèves les plus zélés (b. *Yebamot*, 64 *b*) ; v. *Die Agada der pal. Amor.*, III, 54.

P. 15, l. 20. La remarque de l'auteur sur אמר ר"ש בן גמליאל est hors de place, car il est question ici non de Simon b. Gamliel I, mais de Simon b. Gamliel II

P. 19, l. 2. La variante הוו יתבין ואמרין (au lieu de אמרו, 70 *d*, l. 58), mérite à peine considération.

P. 47, l. 3 d'en bas. Nahman b. Adda rapporte dans le Talmud de Babylone des enseignements de Samuel, *Eroubin*, 34 *b* et 81 *a* ; même l'enseignement cité comme le sien propre dans *Eroubin*, 102 *a*, est rapporté par lui, d'après la leçon du manuscrit de Munich, au nom de Samuel.

P. 59, l. 4 d'en bas. R. Nahman figure souvent comme rapporteur d'enseignements de Mana dans le Talmud de Palestine, une fois aussi dans la *Pesikta*, éd. Buber, 62 *b*.

P. 64, l. 8 d'en bas. Dans j. *Meguilla*, 73 *d*, l. 65, on raconte que R. Yirmeya a posé une question à R. Ammi (אתא שאיל לר' אימי). Comme on trouve une variante ר' מאיר pour ר' אימי, R. tient pour établi qu'il y a eu un amora du nom de R. Méir. Mais מאיר n'est qu'une corruption de אימי. R. Yirmeya demeurait dans la maison de R. Ammi comme maître de son fils, v. j. *Béça*, 63 *a*, l. 53 ; v. aussi b. *Guittin*, 44 *a*. Dans les deux autres passages cités par R., מאיר est également une faute pour אימי ou pour מנא.

P. 78, l. 26. La variante כרב דימי שאימר pour כמי שהוא אומר (74 *c*, l. 8) ne doit pas être prise au sérieux, parce que dépourvue de sens. La leçon ordinaire est confirmée par la phrase correspondante qui précède (l. 5 : הלכה כמי שהוא אימר).

P. 93, l. 25. L'identification du ר' שמעון שרא, qui ne figure qu'ici, avec le ר' שמעון בולוטה, qui ne paraît, lui aussi, qu'une fois (j. *Pesahim*, 30 *c*, l. 66, et, parallèlement, j. *Taanit*, 67 *d*, l. 68), n'est pas plausible, pas plus que celle avec ר' שמעון דתוספתא (דסוספתא).

P. 94, l. 23. La conjecture sur le titre ס' אב ואם, donné par Juda Ibn Koreïsch à son ouvrage, est au moins superflue. Ce titre ne désigne précisément que la troisième partie (la partie hébréo-arabe) du *Risâlé* et est emprunté aux premiers mots de cette partie.

P. 99, l. 3 d'en bas. Pour l'indication ר' אחא אבא בשם ר' יוחנן de j. *Sabbat*, 6*a*, l. 7, une leçon correcte donne ר' אחא אבא בר בר חנא בשם ר"י. L'autre indication ר' יעקב בר אחא אבא de j. *Kilayim*, 27*c*, l. 58, n'est pas citée complètement ; la voici en entier : ר' יעקב בר אחא אבא בר חייא בשם רב. Il est probable qu'il faut corriger אבא בר חייא en אבא בר חנא. Abba (Rabba) b. Hana rapporteur d'un enseignement de Rab, figure dans j. *Berachot*, 12*c*, l. 39 (et dans les passages parallèles de *Soucca*, 54*c*, l. 7 ; *Meguilla*, 72*a*, l. 15).

P. 100, l. 1. Dans l'indication ר' אחא בשם ר' חיננא אבא לא אמר כן de j. *Eroubin*, VII, *i. f.* (24*d*, l. 5), il faut peut-être lire mieux : ר' אחא בר [אמר] חיננא אבא... R. Hanina, père de R. Aha b. Hanina (v. *Ag. d. pal. Am.*, III, 540, n. 4) est cité dans le *Tanhouma*, *Nassô*, *in.*, et *Schelah*, *i. f.*

Budapest. W. Bacher.

Perles (Dr Félix). **Jüdische Skizzen**, Leipzig, Engel, 1912, in-8° de 313 p.

M. Félix Perles, qui s'est déjà fait un nom dans la science par d'excellents travaux de philologie sémitique et de critique religieuse, a réuni dans le présent volume, sous le titre d' « Esquisses juives », la plupart des conférences, articles et comptes rendus qu'il a publiés depuis une dizaine d'années dans divers journaux et revues, en y joignant quelques morceaux inédits.

Ces sortes de recueils, qui juxtaposent à des études fouillées des pages fugitives, appartiennent d'ordinaire à la fin d'une carrière scientifique. Tel n'est pas le cas ici : l'auteur est, Dieu merci, un savant plein de vie et d'avenir qui n'a pas atteint la quarantaine, et on a le droit d'espérer de lui de nombreux et d'importants travaux. Si M. Perles a cru devoir rééditer jusqu'à de courtes notes, c'est qu'elles renfermaient des idées qui lui tiennent à cœur, que les périodiques où elles ont antérieurement paru sont peu accessibles au public, et que le livre peut leur donner plus de retentissement et de portée que le journal. Le groupement bien ordonné de ces textes diminue d'ailleurs pour le lecteur l'impression de décousu et de factice que produisent trop facilement ces gerbes de glanes.

Mais il y a plus et mieux que des glanes. La première partie du livre contient quatre amples monographies consacrées à des personnalités marquantes, ayant fait plus ou moins date dans le judaïsme tant ancien que moderne, Maïmonide, Zacharias Frankel, Abraham Geiger, Max Grünbaum. Les caractéristiques sont bien dégagées, les portraits clairs et vivants.

Dans la seconde partie, « la science du judaïsme », l'auteur plaide une cause qui n'est pas encore gagnée en Allemagne, celle de l'admission, déjà réclamée jadis par l'éminent Zunz, de l'étude scientifique du judaïsme dans les programmes et les chaires des universités.

La troisième partie groupe des articles sur la Bible, le Talmud et le Midrasch. Là encore, l'auteur déplore une fâcheuse infériorité du judaïsme, mais dont il est lui-même responsable. Depuis les recherches si pénétrantes d'Abraham Geiger, il a eu le tort de se laisser distancer et supplanter par l'exégèse protestante sur le domaine des études critiques concernant la Bible. M. Perles estime qu'il convient de rattraper le temps perdu, et le premier commentaire scientifique en hébreu de la Bible, entrepris par M. Kahana, lui apparaît comme une heureuse initiative et le prélude d'une ère nouvelle.

Les quatrième et cinquième parties, qui intéressent l'histoire religieuse et l'histoire littéraire du judaïsme, rentrent plus particulièrement dans le dessein général de tout l'ouvrage, qui est de contribuer à répandre la connaissance du judaïsme par une vulgarisation sobrement, mais exactement documentée, de ses idées maîtresses, de ses tendances essentielles et de son évolution historique.

M. Perles pense que le judaïsme est la victime non pas seulement de ses détracteurs, mais de ses apologistes. L'incompétence naïve ou présomptueuse lui font bien autant de tort que la mauvaise foi systématique. Quant aux écrivains qui se gardent de l'esprit de parti, ils pèchent souvent tantôt par un abus d'érudition qui met en fuite le lecteur à instruire, tantôt par le peu de consistance de leurs dissertations vulgarisatrices. Que d'écueils à éviter pour qui se propose de répandre d'utiles vérités! M. Perles est conscient des difficultés de sa tâche, c'est un premier mérite, et comme il joint la sûreté du savoir à un réel talent d'exposition, ses conférences peuvent passer pour d'excellents exemples de ces leçons instructives et agréablement présentées dont le public moyen a besoin pour s'éclairer. Citons, par exemple, les études sur *la genèse et la signification du Talmud*, sur *la justice sociale dans l'ancien Judaïsme*, sur *la poésie juive au moyen âge*, sur *le Judaïsme et l'Hellénisme dans leurs rapports mutuels*, dont nous avons donné ailleurs une analyse et des extraits (*Univers israélite*, nos du 1er et du 9 août 1912).

L'ouvrage s'adresse surtout au grand public, mais étudiants et savants de profession ne le liront pas sans profit. L'auteur a le goût des idées générales, mais dédaigne la phraséologie creuse : sa plume est sûre et son style clair. On pourra lui reprocher sans doute, comme à tout apologiste, d'être trop de son avis et d'avoir trop aisément raison de l'adversaire. Mais sa sympathie pour les personnes et les choses dont il parle n'obscurcit pas son jugement, et une documentation sincère (mise heureusement à la fin des morceaux) permet au lecteur de le contrôler.

Il faut souhaiter que l'activité scientifique et pédagogique du Dr Perles nous procure bientôt de nouveaux volumes aussi attrayants et instructifs que le présent recueil.

JULIEN WEILL.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND.

EPSTEIN (I. N.). Le commentaire de Scherira sur « Baba Batra » 210
GALANTE (Abraham). Nouveaux documents sur Joseph Nassy, duc de Naxos. 236
GINSBURGER (M.). Les troubles contre les Juifs d'Alsace en 1848..... 109
GOLDMANN (Félix). La figue en Palestine à l'époque de la Mischna (*suite et fin*)..... 185
LÉVI (Israel). Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus..... 161
LIBER (M.). Les Juifs et la convocation des États Généraux (1789). 89 et 244
MARMORSTEIN (A.). L'opposition contre le patriarche R. Juda II..... 59
PSICHARI (Jean). Lamed et lambda 1
RÉGNÉ (Jean). Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les Juifs (1213-1291) (*suite*). 67 et 215
SCHWAB (Moïse). Les manuscrits du Consistoire israélite de Paris provenant de la Gueniza du Caire (*fin*) 118
VEXLER (M.). Spinoza et l'autorité de la Bible..... 30

NOTES ET MÉLANGES.

DANON (A.). Notice sur la littérature gréco-caraïte..... 147
DEBRÉ (S.). Hernie inguinale-Fromele..... 278
LÉVI (Israël). I. La racine יצק־יצק et sa traduction dans la Septante. 142
II. Le mot « intelligence » traduit par « foi » dans les anciennes versions de la Bible 146
SCHWAB (Moïse). Manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale, nouveau supplément..... 153 et 280
WELLESZ (J.). Notes et mélanges..... 151

BIBLIOGRAPHIE.

Bacher (W.). ספר אהבת ציון וירושלים Varianten und Ergänzungen des Textes des Jerusalemischen Talmuds... von B. Ratner. 315
Liber (M.). I. Revue bibliographique..... 282
II. Le messianisme chez les Juifs (150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.), par M.-J. Lagrange..... 309
Weill (Julien). I. Histoire de la littérature judéo-allemande, avec une préface de M. Charles Andler, par M. Pinès..... 157
II. Jüdische Skizzen, par Félix Perles..... 317

Additions et rectifications..... 160

Table des matières..... 319

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CURY, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.64

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY